

*Para conocer*

# LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Antonio Ávila





Antonio

# conocer LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

79

*Para conocer*  
**LA PSICOLOGÍA  
DE LA RELIGIÓN**

**Antonio Ávila**



Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2003

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Cubierta: *Mercurio pasa ante el sol* (fragmento), de Giacomo Balla.

© Antonio Ávila - © Editorial Verbo Divino, 2003. *Printed in Spain*. Fotocomposición:  
Megagrafic. Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra).  
Depósito legal: NA. 916-2003.

ISBN 84-8169-585-8



# Presentación

**E**n los primeros años de la década de los sesenta hizo su aparición una nueva corriente psicológica que se autodenominó psicología humanista. Su principal representante, A. Maslow, señalaba:

«Estamos aprendiendo que el estado de existir sin un sistema de valores es patológico. El ser humano necesita de una trama de valores, una filosofía de la vida, una religión o un sustitutivo de la religión de acuerdo con la cual vivir y pensar, de la misma manera que necesita la luz solar, el calcio o el amor» (A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Ed. Kairós, Barcelona 1983, 5ª ed., 271).

Por aquellos mismos años la Iglesia católica, al analizar sus relaciones con el mundo en el Concilio Vaticano II, afirmaba:

«Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral, no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe» (*Gaudium et spes*, 62).

Tanto desde la psicología como desde la Iglesia se hacía una invitación a investigar y a incorporar los descubrimientos de las ciencias humanas, y en concreto de la psicología, con el fin de mejorar la calidad de vida humana y cristiana. Pero las cosas no habían comenzado aquí. Hay que buscar los orígenes de este trabajo mucho antes, en el nacimiento de la psicología de la religión, casi en el mismo origen de la psicología científica.

¿Qué ha ocurrido en este más de un siglo de existencia de la materia que pretendo presentar? ¿Cuáles han sido sus logros? ¿Cuáles sus avatares? Es ésta una historia que aún no está suficientemente escrita, aunque un recorrido por ella nos permitirían comprender mejor muchos de sus logros y de sus dificultades. En cualquier caso, tras más de cien años de investigaciones, confrontaciones y diálogos con otras materias afines, la psicología de la religión puede presentar gran cantidad de aportaciones útiles para la comprensión de la religiosidad del ser humano. Estas aportaciones muchas veces son parciales, dispersas en múltiples investigaciones, carentes de un paradigma único que nos permita integrarlas armónicamente... por eso es difícil encontrar autores que en el momento actual se arriesguen a redactar obras con un carácter general y de síntesis. De ahí entre otras razones la pobreza que sufrimos los lectores de lengua cas-

tellana. Así, con el fin de cooperar a subsanar esta laguna, en el presente trabajo presentaré de forma sucinta y lo más ordenadamente posible los conocimientos aún parciales que poseemos de esta materia, de manera que resulten útiles a todos aquellos que quieran tener un conocimiento global de sus aportaciones. Esta presentación, por tanto, va dirigida no sólo a los estudiosos, sino más bien a aquellos que pretenden tener una visión global tanto para el conocimiento teórico como para la actividad psicológica o pastoral. Pido perdón ya de antemano a los lectores por lo aburrido que puedan resultar el cúmulo de referencias a estudios, investigaciones, autores, etc., pero es el retrato de la dispersión de las aportaciones. En cualquier caso, por encima de los datos concretos, creo que lo importante es seguir su hilo conductor.



# Estatuto de la psicología de la religión

## 1. La psicología de la religión

Un punto de partida, que parece evidente cuando pretendemos estudiar una materia, es preguntarnos sobre qué trata. Por ello comenzaré por describir muy brevemente en qué consiste la psicología de la religión, para posteriormente hablar de su historia, presentar, en cuanto sea posible, sus aportaciones, etc. Pero esto que puede parecer obvio y hasta superfluo en otras materias, en ésta se hace absolutamente imprescindible, porque desde su denominación en adelante los acuerdos siempre se han visto trufados de desacuerdos; los enfoques no pocas veces están alentados por intereses más o menos espurios...; y la falta de un único un paradigma de comprensión ha permitido una gran riqueza, pero también discusiones estériles. La misma denominación de la materia «psicología de la religión» le da una orientación concreta (S.E. Henking, 2001, 61-62).

Si hacemos un breve recorrido por su historia, la psicología de la religión nace en la década de los ochenta del siglo XIX, su nacimiento se encuentra asociado a autores como Wundt, Starbuck, James, Leuba, Freud, Jung..., y se caracteriza por ser la aplicación de la psicología al estudio de la religión. Esta materia desde su nacimiento resulta una materia sospechosa. Mientras es acusada por unos de irreligiosa, otros, los menos,

consideran que debe desarrollarse desde las instituciones religiosas. De ahí que aparezcan algunas obras tituladas como «psicología religiosa», término que hoy nos deja un cierto tufillo confesional.

Este objetivo, el estudio del hecho religioso por parte de la psicología, con notables transformaciones teóricas y metodológicas, perdura hasta nuestros días, y es sobre el que nosotros centraremos nuestra atención. Pero en torno a los años sesenta esta orientación se vio enriquecida con una nueva forma de plantear las cosas, que ha pasado a la literatura como el enfoque «psicología y religión» (W.B. Parsons y D. Jonte-Pace, 2001, 2-9). Esta nueva orientación no pretende un estudio de la religión por parte de la psicología, sino un diálogo mutuo. Un diálogo no fácil, pero que encuentra su punto de unión en la «búsqueda de sentido del ser humano», como recogía el texto de Maslow citado más arriba, y al que ambas realidades pretenden dar respuesta.

Es un periodo en el que escritores muy diferentes, con públicos muy diferentes, trabajó simultáneamente desde distintos escenarios. Uno de estos escenarios se dio entre la psicología y la teología, en torno al pre- y al post-Concilio. Y se dio no sólo ni preferentemente entre el catolicismo y la psicología, sino entre el judaísmo y el cristianismo en general y la psicología, especialmente el psicoanálisis y las corrientes hu-

manistas. Durante este tiempo algunos teólogos y filósofos como P. Tillich, M. Buber, R. Niehbuhr, P. Ricoeur, K. Rahner, etc., enfrentaron esta tarea, utilizando el diálogo y lo que P. Tillich denominó como el método correlacional. Esta atmósfera intelectual y cultural fue particularmente creativa y produjo grandes frutos en la renovación de la pastoral desarrollando una nueva área de aplicación de la psicología: la psicología pastoral.

Una segundo escenario fue y es el diálogo con otras religiones y otras culturas más allá de la tradición judeocristiana. Es un diálogo que generó lo que podríamos llamar la psicología religiosa comparada. La pérdida de credibilidad por parte de algunos sectores del cristianismo, los movimientos de protesta y de búsqueda de los sesenta como es el existencialismo o el movimiento hippie, el creciente interés en Occidente por el budismo y el hinduismo, etc., contribuyeron al desarrollo de este diálogo.

Todo ello es lo que progresivamente ha ido abocando a que algunas de las orientaciones de la psicología se hayan presentado como una alternativa a la misma religión en la búsqueda de sentido. Es lo que algunos autores han venido a denominar la «psicología como religión» (P. Vitz, 1977). Este tipo de psicología no busca estudiar los fenómenos religiosos, sino que se presenta como una oferta no institucional de espiritualidad.

Así, lo que inicialmente nació como el estudio por parte de la psicología del hecho religioso, la psicología de la religión, se ha ido ampliando en sus enfoques e intereses dando como resultado orientaciones aparentemente tan alejadas del tronco inicial como la corriente de la «psicología como religión», tan confesantes como la «psicología religiosa», o tan centradas en la aplicación de las aportaciones de la psicología a la acción pastoral como la «psicología pastoral».

En el desarrollo posterior intentaré permanecer fiel a ese tronco inicial común de la psicología de la religión, aunque como es fácilmente comprensible los límites no son tan marcados como para que no aparezcan aportaciones y orientaciones, que podríamos incluir en nuestro trabajo, ni tampoco es mi intención no darles cabida. Pero en cualquier caso la opción de centrar nuestro estudio sobre la psicología

de la religión nos lleva necesariamente a detenernos en la relación que se da entre los dos miembros: «psicología» y «religión», para caer en la cuenta de cómo el segundo se supedita al primero calificándolo. Es ésta una materia fundamentalmente psicológica, que participa de los métodos propios de las ciencias humanas.

Pero la psicología, esta joven ciencia, nacida a finales del siglo XIX del tesón de W. Wundt, que la desgaja de la filosofía al dotarla de un inicial método científico, se ha visto ella misma enfrenta a la pregunta sobre su objeto y el método para estudiarlo. ¿En qué sentido se puede decir de ella que sea una ciencia? Los distintos autores y las distintas escuelas darán respuestas diferentes, muchas veces enfrentadas e irreconciliables entre sí, pero todas ellas están construyendo distintas formas de acercamiento y de comprensión del ser humano con pretensiones de objetividad. Unos subrayarán el hacer de la psicología una ciencia empírica, que tenga un objeto de estudio observable y cuantificable (por ejemplo la conducta), otros juzgaran que su objeto ha de ser la dimensión espiritual, la psique, el alma, el principio que hace al hombre ser propiamente tal, y rechazan aquellos objetos «cuantificables», que no llegan a agotar la realidad humana: sus motivaciones, estructuras profundas, capacidad de comprensión de la realidad, etc. (M. Bunge y R. Ardila, 1988; E. Pallares, 1984, 7)... Éste no es el objeto directo de nuestro estudio, pero sí su telón de fondo en el que nace y se desarrolla nuestra materia, por eso dedicaré la primera parte de esta obra a situar a los grandes autores en su contexto histórico.

#### *a) Dificultades para delimitar el objeto a estudiar: la religión*

Otra cuestión distinta que va a condicionar la tarea de la psicología de la religión es la delimitación de nuestro objeto de estudio: la religión.

Un primer problema viene dado por el papel que se le asigne en la naturaleza humana. ¿Responde a un deseo común de la humanidad o, por el contrario, la religión no es más que un producto histórico, fruto de la cultura, la economía, etc., con una función social y psicológica concreta? Pero más que su papel, existe una pregunta de fondo: ¿Qué entende-



mos por religión? Ante esta cuestión surge la disyuntiva de orientar el trabajo a partir de una definición sustantiva o funcional de la religión (U. Bianchi, 1972; K.I. Pargament, 1997, 25-29).

Según la primera perspectiva, lo sagrado es lo distintivo de la religión. La religión se preocupa de Dios, las divinidades, los seres sobrenaturales, las fuerzas trascendentes... Esta concepción de qué es la religión delimita ya desde el principio qué se entiende por tal, y, por lo tanto, qué permite diferenciar el hecho religioso de otros hechos humanos. En la segunda perspectiva, la religión se distingue por su función específica en la vida del hombre, que consiste en cómo las personas enfrentan los problemas últimos de la vida. En este segundo caso la definición de religión más que una misión delimitativa sería interpretativa, puesto que a partir de la función que realiza es como se llegará a la formulación del concepto «religión». Cada una de estas perspectivas tiene ventajas e inconvenientes a la hora de enfocar nuestro estudio sobre ella.

Una ventaja importante del acercamiento a partir de una definición sustantiva es su precisión. La religión habla de una realidad específica, que hace referencia a lo que normalmente decimos cuando hablamos de la religión. Esto permite delimitar los aspectos diferentes de la vida religiosa que nos proponemos estudiar. Sin embargo, algunas precisiones hechas desde una concepción sustantiva resultan un poco ilusorias. Por ejemplo, intentar formular una definición sobre qué entendemos por la divinidad que sea aplicable a todos los hombres y a todas las religiones sin correr el riesgo de proyectar nuestra concepción occidental sobre otras concepciones religiosas. Y una segunda crítica a las concepciones sustantivas de la religión es que éstas resultan ser una comprensión estática de la religión. Nos dicen qué es la religión, pero no cómo funciona.

Frente a esta concepción sustantiva los autores que mantienen un acercamiento funcional de la religión también tienen que enfrentar algunos inconvenientes importantes. El punto de vista funcional, al comprender la religión como aquello que nos sirve para enfrentarnos a las cuestiones últimas, o que es fuente de sentido, convierte a la religión en algo tan abierto que puede abarcar una inmensidad de fenó-

menos como la filosofía, los deportes, las ideologías políticas, etc. El hecho es que se puede diluir el significado de lo religioso, porque, aunque muchos sistemas se preocupan por los problemas últimos, las diferencias entre ellos son muy importantes.

Así planteadas las cosas, cabe preguntarse: ¿Cuál es el camino a tomar? ¿Puede observarse un hecho como tal y diferenciarlo de otros sin previamente delimitarlo? En la práctica creo que es necesario partir de una definición sustantiva que permita distinguir el fenómeno que pretendemos estudiar, aun sabiendo que el mismo acercamiento a este objeto, sobre todo si es tan amplio y complejo como la religión, debe hacernos conscientes de la dificultad de esta delimitación, que permanentemente ha de ser matizada y revisada. Y tener en cuenta que la religión no es algo estático, sino que cumple una función en el ser humano, que ha de ser tenida en cuenta a la hora de su estudio por parte de la psicología. Volveré sobre esto más tarde.

Una segunda dificultad se presenta cuando nos preguntamos sobre si existe un concepto de la religión que pueda considerarse universal y aplicable por igual a todas las religiones concretas, o si por el contrario éstas son tan plurales y variadas que resulta imposible comprenderlas con un único concepto. Y como consecuencia de esta dificultad de articular una definición de religión que sirva para todos nos encontramos enfrentados a optar entre una definición amplia o una precisa. Se puede articular una definición tan amplia y generalizable que diga muy poco del hecho que se intenta estudiar, como es el caso de la dada por E. Tylor cuando afirma que es «la creencia en los seres espirituales» (E.E. Evans Pritchard, 1984, 14-15), o intentar precisar tanto que queden excluidos fenómenos que sin embargo deben ser entendidos como religiosos.

A partir de estas dificultades me resultan útiles algunas definiciones aportadas por psicólogos y fenomenólogos de la religión. Entre ellas en primer lugar cabe citar la formulada por Thouless:

«La religión es una relación vivida y practicada con el ser o los seres supramundanos a los que se cree. La religión, en consecuencia, es un comportamiento y un sistema de creencias y de sentimientos» (R.H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Londres 1961, 3-4),

que nos permite comprender la religión como una realidad en la que entran en juego la totalidad del hombre y sus distintos aspectos (afectivos, racionales y conductuales), y su dimensión de trascendencia, de relación dialogal.

Y la formulada por Juan Martín Velasco:

«La religión es un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de los cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza por su complejidad —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana— y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida» (J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, 75-76),

que desde la fenomenología complementa la anterior al aportar la dimensión social y cultural.

Pero, como señalaba más arriba, el hecho de que partamos de una delimitación del fenómeno a estudiar no significa que debamos olvidar su función. Si de la concepción sustantiva asumimos su referencia a lo sagrado, a la divinidad, a lo último... la concepción funcional nos mantiene alerta para no olvidar el aspecto de búsqueda de lo importante, de lo absoluto, que se da en el hombre religioso (K.I. Pargament, 1997, 29-30; 1999, 12-14). Esto es lo que lleva a K.I. Pargament a definir la religión como «una búsqueda de sentido en relación con lo sagrado», en un intento de poner en relación las orientaciones funcionales y sustantivas de la psicología de la religión. Funcionalmente, la religión es una búsqueda de sentido, pero no toda búsqueda puede calificarse como religiosa. Lo que distingue la búsqueda religiosa de otros tipos de búsqueda es que hace referencia a lo sagrado. Ésta es la sustancia de la religión, lo que la distingue de otros fenómenos humanos.

Por último, antes de seguir avanzando, y aunque sea muy brevemente, debo hacer referencia a algunas comprensiones reductivas de la religión que aparecen en los debates que en este momento se

plantean cuando los psicólogos, especialmente norteamericanos, quieren evitar el término «religión» para suplirlo por el de «espiritualidad». En estas discusiones se quiere evitar el término «religión», porque en él se acentúa una concepción reducida a los aspectos institucionales, rituales, ideológicos y sociales, o a los aspectos más alienantes y negativos; y se propicia el término «espiritualidad» para señalar los aspectos más personales, experienciales, creativos y realizadores del ser humano (K.I. Pargament, 1999, 5-6). Sin ánimo de entrar en este debate, del que éste no es su lugar, sí parece oportuno señalar que tras el término «religión» quiero incluir la totalidad de sus aspectos: personales y sociales, positivos y negativos...

#### b) Objeto de la psicología de la religión

Una vez abordado el término «religión» es posible la pregunta sobre el objeto de la psicología de la religión y su relación con otros saberes positivos que estudian el hecho religioso. Junto a la fenomenología de la religión, que pretende un estudio sintético y global, existen otras ciencias que lo analizan desde distintas perspectivas, como la historia de las religiones, la sociología de la religión y nuestra materia, la psicología de la religión, que tiene como objeto al hombre en cuanto religioso; sus motivaciones, deseos, experiencias, actitudes, etc., expresadas en sus conductas (J. Martín Velasco, 1978, 75-79; G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 14-17; A. Vergote, 1971, I, 423-431; 1983, 8-33). Esto supone que no se reduce sólo al estudio del hombre que se confiesa creyente, sino que tiene como objeto a todo hombre, creyente o no, en su referencia a lo religioso; y lo hace con un carácter dinámico, en cuanto que estas vivencias tienen un desarrollo en la vida del sujeto, y se van configurando junto con su personalidad (A. Vergote, 1983, 28-29). Así, el objeto de estudio de la psicología de la religión es tanto la experiencia religiosa del hombre que se confiesa creyente como el fenómeno de la increencia o la indiferencia religiosa. Su pregunta sobre la dimensión religiosa del hombre se concreta de igual forma cuando se pregunta cómo y por qué determinados hombres llegan a ser creyentes, como cuando se pregunta cómo y por qué otros pasan a engrosar las filas de la indiferencia o del ateísmo.



### *c) Ausencia de un paradigma único en la psicología de la religión*

También parece oportuno señalar en esta breve introducción cómo la pluralidad de teorías y de movimientos en psicología general tiene como consecuencia en la psicología de la religión la falta de un paradigma global y único de investigación y de comprensión del fenómeno. Esto que resulta una dificultad a la hora de presentar conclusiones, tiene, sin embargo, el valor de permitirnos una visión no reduccionista de un fenómeno complejo.

Esta afirmación que se puede ampliar a todos los países no impide que en líneas generales, comparando los psicólogos de la religión norteamericanos con los europeos, podamos decir que los primeros se orientan más hacia estudios experimentales, con el peligro denunciado por algunos autores de comparar variables sin un proyecto global, convirtiendo esta rama de la psicología en un cúmulo de datos irrelevantes, mientras que los europeos nos inclinamos más por los estudios fenomenológicos y dinámicos, que corren el peligro de una falta de validación (R.W. Hood y otros, 1996, 448).

### *d) En conclusión*

De lo desarrollado hasta ahora cabe concluir que:

1. La vivencia religiosa, tal como la experimenta el sujeto, es una vivencia psíquica relacional, que supone dos polos: el hombre religioso y un sujeto distinto, real y experimentable, el Totalmente Otro, Dios, que se presenta al hombre con voluntad salvífica.

2. El hombre religioso no percibe esta relación como una realidad sobreañadida, ni como una dimensión de la personalidad, que nada tiene que ver con el resto, sino como algo que atañe a la totalidad de su persona.

3. La vivencia religiosa es una realidad psíquica compleja en la que se integran sentimientos, actitudes y razones.

4. La articulación de esta realidad supone, como toda experiencia humana, dos niveles, uno pre-racional, más intuitivo y emotivo, y un segundo momento en el que se articulan los contenidos de esta ex-

periencia de forma razonable y se refrenda con una forma de vida.

5. Por su misma naturaleza, la vivencia religiosa no es expresable sino de forma aproximativa a través de distintos lenguajes simbólicos encarnados en realidades culturales diferentes.

6. Esta relación supone trascender su realidad inmanente y abrirse al Radicalmente Otro, al Absoluto, lo que la hace ser específicamente religiosa. Esto no es asumido por todos los autores, puesto que algunos, como es el caso de E. Fromm, generalizan el término «religión» a toda mística humanista.

7. El encuentro con la realidad última aparece como respuesta a la necesidad de sentido para su vida. Es, por tanto, fuente de estructuración y de direccionalidad concreta. Así, la psicología de la religión ha de ser genética y dinámica.

8. Esta realidad inexpressable se vive no sólo en la propia intimidad, sino que se comparte con otros y se expresa grupalmente; tiene una dimensión social. La vivencia religiosa en la mayoría de los casos se recibe, crece y se vive en diálogo con otros creyentes, y tiene formas de expresión social como la oración común, las celebraciones litúrgicas, las formulaciones doctrinales, las estructuras organizativas de las distintas confesiones..., por lo que reducirla al campo de lo subjetivo supone un riesgo de cercenarla, que por desgracia ha sido muy frecuente en la psicología de la religión.

## **2. El psicólogo de la religión ante el hecho religioso**

Este carácter dialogal de la experiencia religiosa invita a una breve reflexión sobre la postura que el psicólogo ha de tener ante el hecho religioso (A. Vergote, 1971, 425-431, 466ss.; 1975, 15-22). Es frecuente que la psicología de la religión abandone su objeto primordial, el concepto del hombre en cuanto religioso, para convertirse en una prueba o en una refutación de la existencia de aquel que es el otro polo del diálogo: Dios. Por ello, aunque nadie puede prescindir totalmente de su postura personal respecto al hecho religioso, ya desde el comienzo de la historia de la psicología de la religión el psicólogo

T. Flournoy señalaba que el psicólogo de la religión está obligado a poner entre paréntesis su postura personal en aras de una mayor objetividad, lo que, en palabras de A. Vergote, se denomina una actitud de «neutralidad benevolente y crítica» (M. Aletti, 1984, 204-205; M. Argyle, 1966, 11-14; G. Dacquino, 1982, 33-36; A. Vergote, 1971, 466-469). ¿Qué se entiende por ello?

**1. Neutralidad:** El papel del psicólogo de la religión no es juzgar la posibilidad de existencia de esa realidad última que trasciende al hombre, de la divinidad a la que el hombre religioso hace referencia y que el ateo niega; ni, tampoco, de la validez o falta de validez teológica del contenido de una determinada experiencia. Ha de hacer una exclusión metodológica de lo trascendente. Ha de poner entre paréntesis la existencia efectiva de Dios, puesto que por definición no pertenece al campo del psicólogo. No es su misión afirmar la verdad o la falsedad de determinada postura o credo religioso, convirtiendo a la psicología en juez último y absoluto de la existencia de la divinidad, ni reducir la religión a un fenómeno puramente humano, que la haga caer en un psicologismo (E.D. McCarthy, 1982, 380-383; A. Vergote, 1983, 19-20).

**2. Benevolencia:** La segunda exigencia, que se desprende de la neutralidad, y que la mantiene en el campo estrictamente psicológico, supone no olvidar la intencionalidad referencial del hombre en cuanto religioso: la afirmación o la negación de la relación con el Totalmente Otro.

El hombre en su dimensión religiosa se siente como una conciencia abierta o cerrada al misterio, y no tener en cuenta esto es parcializar y mutilar la realidad que intenta estudiar. A modo de ejemplo: los ritos pueden estar llenos de expresividad, de contenidos simbólicos, cuando se entra en la intencionalidad del que los realiza, pero el psicólogo puede vaciarlos de ese contenido, no comprenderlos en absoluto, considerando que son expresiones absurdas o enfermizas, o reducirlos a su aspecto folclórico (J.H. Berg, 1963, 12-13). En definitiva, al ser objeto de estudio una dimensión profunda del hombre, como es la experiencia religiosa, que es observable únicamente a partir de sus manifestaciones expresivas (ritos, gestos, credos...), es necesario entrar en un pro-

ceso de empatía con el hombre que la vivencia, lo cual le permite al psicólogo que estudia estos fenómenos comprender el contenido simbólico del que las expresiones son portadoras, con el fin de poder entender la vivencia que intentan comunicar.

**3. Juicio psicológico de verdad:** La actitud de neutralidad y de benevolencia no tiene que llevar a la psicología a la imposibilidad de todo juicio sobre la verdad o el valor psicológico de una determinada conducta o experiencia religiosa. La psicología de la religión no reduce su papel a una mera descripción del hecho religioso, sino que ha de dar un juicio de valor sobre él. Ha de valorar el comportamiento humano comprendiendo las vivencias religiosas y discernir su nivel de madurez, sanidad, etc., y esto no desde apriorismos filosóficos sobre la existencia o no existencia de Dios, o teológicos sobre la ortodoxia o heterodoxia de determinadas afirmaciones, sino sobre las causas que hacen que este hombre concreto sea religioso o no, sobre las motivaciones que le mueven y la coherencia y madurez que supone en su vida.

El juicio normativo de verdad no se sitúa sobre la «verdad» del hecho religioso, sino sobre las motivaciones que lo originan y las consecuencias que comporta para la vida del sujeto, teniendo que valorar entre verdadera y falsa religiosidad. Para ello A. Vergote señala criterios de tres órdenes: el análisis de las motivaciones y las intenciones, el contexto social del sujeto sobre el que el psicólogo hace su propia valoración, y el sistema de referencia de la religión concreta en la que se sitúan las conductas del hombre religioso (A. Vergote, 1975, 19-24; 1983, 20-21).

Como se verá en la práctica, el deslindar estos campos no siempre es fácil, y frecuentemente a lo largo de la historia se ha descalificado la experiencia religiosa afirmando que es patológica, o se ha defendido apoyando que es la única forma de ser plenamente hombre.

### 3. Método de la psicología de la religión e instrumentos de los que se vale

La psicología de la religión, como parte de la psicología general, se sirve de su mismo método, pro-



pio de las ciencias humanas. Se propone inventariar los comportamientos religiosos, explorar las diferencias significativas, comprender las relaciones con otros fenómenos humanos, conocer las estructuras internas de las experiencias y los comportamientos religiosos, discernir la actitud religiosa aparente de la auténtica y formular hipótesis comprensivas de la dimensión religiosa del hombre (G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 10-14; A. Vergote, 1971, 432ss.; 1983, 16-19. Con este fin se ha servido en un primer momento de la observación directa, por medio de auto-observación, observación de conductas religiosas y confesiones de sujetos que narran sus experiencias

religiosas (estudios de autobiografías, experiencias místicas, etc.), análisis de casos clínicos... con el fin de describir y tipificar los hechos y formular algunas hipótesis explicativas; para, en un segundo momento, sin abandonar la observación directa, intentar comprobar estas hipótesis por medio de cuestionarios, que intentan cuantificar estadísticamente (M. Argyle, 1966, 15-22; A. Vergote, 1975, 14-15, 19-20); tests psicométricos, que permiten comparar a los sujetos en un rasgo determinado; tests proyectivos, que permiten descubrir las motivaciones profundas de los comportamientos; estudios experimentales, etc.

**Parte primera**

**LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN  
EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA  
DE LA PSICOLOGÍA**

## 2

# Precursores

Con la fundación del primer laboratorio de psicología experimental por Wundt en 1879 se da un paso decisivo para la constitución de la psicología como ciencia experimental, independiente de la filosofía. Más difícil resulta señalar el nacimiento de la psicología de la religión, pero probablemente la primera gran obra que puede servir como fecha de referencia es *Variedades de la experiencia religiosa* de W. James, publicada en 1902.

### 1. El nacimiento de la psicología científica: W. Wundt (1832-1920)

Nacido en Mannheim en 1832, hijo de un pastor luterano, vive una infancia dedicada, fundamentalmente, al estudio. En 1856 se doctora en medicina por la Universidad de Heidelberg y se traslada en 1858 a Berlín, donde trabaja con Helmholtz. En 1862 publica *Aportaciones a la teoría de la percepción sensible*, donde expresa la necesidad de que la psicología se constituya como ciencia independiente, y anuncia en la introducción su plan de trabajo para el futuro, que llevará a efecto:

- Crear una psicología experimental.
- Dar forma a una metafísica científica.
- Estudiar la psicología de los pueblos.

En 1873-74 publica el resultado de sus clases en el libro que será origen de la psicología moderna: *Fundamentos de psicología fisiológica*, aparecido en dos partes. En 1879 funda en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental. En su intento de hacer de la psicología una ciencia quiere conocer los elementos que contiene la conciencia y su estructura, relacionándolos en lo posible con procesos fisiológicos, para lo que utiliza como método la introspección, y pretende medirlos siempre que le es posible.

«En la psicología el hombre se examina por dentro, y al hacerlo se esfuerza por aclarar la coordinación de todo lo que descubre» (W. Wundt, *Fundamentos de psicología fisiológica*, 1874)

En el pensamiento de Wundt sobre la religión confluyen distintas corrientes de su tiempo: De la teología alemana de la época asume que la religión mora y dimana del sentimiento (W. Wundt, 1990). Esta teología, a partir del concepto protestante de la «sola fe», del pietismo y de la filosofía kantiana, desnuda la experiencia religiosa de sus aspectos intelectuales para subrayar el carácter afectivo, entendido como sentimiento, y sentimiento de dependencia, como la intuición de la existencia de lo infinito en lo finito, que cada uno vivencia de forma personal y distinta. Y, como hombre científico, influenciado por la filosofía positivista y por la teoría de la evolución,

está convencido de que la religión únicamente puede entenderse a partir de la evolución histórica de los pueblos. Según esta concepción, los pueblos primitivos viven formas atávicas del desarrollo. A partir de este presupuesto Wundt cree que la psicología comparada puede dar acceso a los misterios psicológicos de la religión. Wundt estudia este tema en su obra en diez volúmenes *Psicología de los pueblos*, en la que aborda problemas que no podían serlo con el método experimental y que estaban determinados por condiciones históricas y leyes psicológicas: lenguaje, mitos, costumbres, etc. (W. Wundt, 1990).

Así, para Wundt la religión tiene su origen en procesos emocionales, principalmente el miedo. En ella hay distintas etapas: creencia en la magia y los demonios, edad del totemismo; de ella se pasa al culto al antepasado humano; de aquí al culto al héroe y posteriormente a los dioses; para llegar a una etapa final, la edad humanista, caracterizada por el universalismo religioso (J.H. Berg, 1963, 39-43; E.E. Evans Pritchard, 1984, 68-69; G. Zunini, 1977, 19-20).

## 2. La escuela de psicopatología francesa (detractores y defensores de la vida religiosa)

**P. Janet (1859-1947).** Entre los alumnos y compañeros de Charcot, Janet es el que más contribuyó a la psicología de la religión. Desarrolló una teoría comprensiva de la religión a partir de estudios de casos de estados religiosos extraordinarios, entre los que sobresalió el de «Madeleine», una paciente de la Salpêtrière entre 1896 y 1904 con la que Janet mantuvo correspondencia casi diaria a lo largo de más de 14 años (P. Janet, 1991). Madeleine presentó una serie de síntomas como una característica forma de andar, debida a una contractura del músculo de las piernas, una serie de estados místicos, cierto grado de unión extática con Dios durante la cual permanecía inmóvil con los brazos en cruz, estados de ausencia de dolor, algunas veces estigmas... Tras analizar este cuadro clínico y compararlo con los grandes místicos cristianos, especialmente con Santa Teresa de Ávila, concluyó que bajo una falsa conciencia mística existía un caso de psicastenia (neurosis obsesivo-compulsiva).

La valoración que de la religiosidad hizo Janet fue continuada y desarrollada por otros autores franceses, que identificaron el misticismo con uno u otro tipo de psicopatología. Éste es el caso de **Th. Ribot (1839-1916)**, discípulo y sucesor de Janet, y uno de los iniciadores del movimiento positivista de la psicología francesa. Ribot afirmaba que la emoción religiosa intensa, la cual se manifiesta en forma depresiva o melancólica en los individuos obsesivos con sentimientos de culpa y miedo, o en forma exaltada, con estados transitorios de intensos sentimientos amorosos, debía ser considerada patológica.

**E. Murisier (1867-1903)**, psicólogo y filósofo suizo, completó sus estudios teológicos en 1882 con una tesis en psicología de la religión tras estudiar un año con Ribot en París (E. Murisier, 1901). Mantuvo como su maestro la existencia de patología al analizar los elementos constitutivos del sentimiento religioso extremo. La patología de la emoción religiosa, dice Murisier, presenta dos tendencias: una debida a características personales y otra a elementos socio-religiosos. Cuando se exagera el elemento personal tenemos al místico, en el que se manifiestan perturbaciones físicas, y se simplifican gradualmente las ideas y la vida hasta la negación absoluta. Cuando se exagera el elemento social, tenemos al fanático, que logra la experiencia de unidad por identificarse con un grupo o comunidad y aceptar ciegamente su enseñanza y dirección. A partir de estos extremos creía que se podía comprender mejor la religiosidad normal. De otra parte, Murisier también admitía que la religiosidad da estabilidad social gracias a la adaptación individual, y permite el crecimiento y mantenimiento de la cultura y la moralidad.

Aunque en principio la hipótesis patológica se aplicaba sólo a tipos extraordinarios de religiosidad mística, algunos autores objetaron con contundencia su generalización a todo tipo de religiosidad. Uno de ellos fue el psicólogo **H. Delacroix (1873-1937)**, que en un estudio clásico sobre el misticismo (H. Delacroix, 1908) argumentaba que para una comprensión sobre lo que es esencial en el misticismo cristiano se requiere un estudio cuidadoso de los grandes místicos. En sus estudios sobre Santa Teresa, Madame Guyon, San Francisco de Sales, San Juan de la Cruz y Enrique de Suso, Delacroix afirmaba que el místico posee una aptitud peculiar, que



se fundamenta en una riqueza extraordinaria de la vida subconsciente. Según él, el místico se sirve de los procesos fisiológicos y de los procesos psicológicos de forma excepcional, incluso de los automatismos e intuiciones del mismo subconsciente, en la transformación total de su personalidad. Así, lejos de ser un ejemplo de empobrecimiento, disociación o psicosis, las sucesivas etapas de la vida del místico representan una nueva y creadora forma de existencia.

Igual que los trabajos de Delacroix, también alcanzaron total aceptación en los círculos católicos los de J. Maréchal, J. Pacheu y M. de Montmarand, que publicaron distintos estudios psicológicos en contestación a los antes señalados. Estos escritores católicos afirmaban que se deben distinguir los grandes místicos de los menores, el cristiano del no cristiano, así como el católico ortodoxo de los demás. Entre unos y otros, a pesar de las similitudes, aparecen profundas diferencias, en cuanto a su equilibrio y su productividad. También criticaban la arrogancia de determinadas explicaciones teóricas, manteniendo que la psicología no puede llegar a comprender totalmente la experiencia mística. Finalmente argumentaron que, a causa de la presencia de Dios en estos fenómenos, sólo la filosofía y la teología son competentes en esta discusión.

Pero la respuesta católica al desarrollo de una psicopatología de la religión no se limitó a la crítica, sino que acometió una serie de investigaciones positivas en psicología de la religión. Particularmente notable es la publicación de la revista *Études Carmélitaines*, fundada en 1911 y continuada hasta 1936, año que interrumpió su publicación, recuperada más tarde tras la guerra y concluida finalmente en 1960.

**T. Flournoy (1854-1920)**, como su amigo W. James, estudió Medicina, aunque nunca la ejerció. Estudió con Wundt y ocupó provisionalmente una cátedra de Psicología experimental creada en la Universidad de Ginebra expresamente para él. Flournoy también compartía con James el interés por la religión, y estudió un semestre en la Escuela de Teología de Ginebra, pero abandonó la teología porque le pareció llena de dificultades innecesarias. Su interés religioso se manifestó, en cambio, en una serie de contribuciones a la psicología de la religión. La prin-

cipal fue formular dos principios, uno negativo y otro positivo, sobre los que fundamentar una auténtica psicología de la religión:

- Según el principio de exclusión de un Ser Superior, los psicólogos de la religión no deben ni afirmar ni desechar la existencia independiente del objeto religioso, una materia filosófica que es exterior a su campo de competencia. Está dentro de su demarcación, en cambio, reconocer el sentimiento de trascendencia y observar sus manifestaciones y variaciones con la mayor fidelidad posible.
- Según el principio de interpretación biológica, la psicología de la religión es 1) fisiológica: en su busca exterior de las posibles condiciones orgánicas del fenómeno religioso; 2) genética o evolutiva: atenta a los factores internos y externos en su desarrollo; 3) comparativa: sensible a las diferencias individuales, y 4) dinámica: reconociendo que la vida religiosa es un proceso vivo y enormemente complejo en el que se interrelacionan muchos factores (T. Flournoy, 1903a).

Como James, Flournoy también se valió en sus investigaciones sobre la experiencia religiosa de documentos personales. En el primero de sus estudios publicados, una colección de seis autobiografías religiosas acompañadas por un comentario, Flournoy señaló gran diversidad de experiencias en las vidas por él presentadas (T. Flournoy, 1903b).

### 3. El nacimiento de la psicología de la religión

En la última década del siglo XIX (1896), en Estados Unidos hace su aparición una nueva corriente psicológica, el funcionalismo, que supone y enlaza con la psicología estructuralista de Wundt y sus seguidores, en la que se formaron muchas de las figuras más relevantes, entre los que destaca W. James.

*a) Un precursor: E.D. Starbuck (1866-1947)*

Aunque brevemente, merece especial mención Edwin D. Starbuck, alumno en Harvard de W. James

y autor de la que se puede considerar la primera obra de psicología de la religión propiamente dicha: *La psicología de la religión* (1899), que tiene como subtítulo: «Un estudio empírico del desarrollo de la experiencia religiosa». En ella se ocupa, principalmente, del tema de la conversión, para el que se sirve de cuestionarios autobiográficos realizados entre una población de adolescentes educados en el protestantismo. Recogidas las contestaciones, las agrupa en distintas categorías según sus motivaciones, con el fin de comprobar su frecuencia en la población general. A partir de sus resultados señala la existencia de distintos estados emocionales asociados a la conversión, describe dos tipos de conversiones y afirma que el elemento central de la experiencia religiosa es su aspecto intelectual. Para Starbuck el entendimiento mira a lo divino, y la dimensión racional del hombre se decide a entrar en contacto con el Ser Supremo; y junto a él los sentimientos juegan un papel, aunque de menor trascendencia (J.H. van den Berg, 1963, 45-48; R.W. Crapps, 1986, 106-108; W. James, 1986, 155, 167; E. Spranger, 1973, 345-346).

Starbuck tiene el mérito, no sólo de publicar el primer libro de psicología religiosa, sino de ser un pionero en la utilización del método científico en la psicología religiosa, puesto que aplica por primera vez un método de muestreo y de análisis estadístico.

#### b) W. James (1842-1910)

Pero mayor trascendencia tiene su maestro W. James, nacido en Nueva York en 1842. Conocedor desde su infancia de distintos países europeos, mantiene contacto con ellos, con su cultura y sus idiomas, lo que, unido a su capacidad de lectura, le dota de una amplia cultura (R.B. Perry, 1973, 58-93, 120ss.). Todo ello hace de él un hombre inquieto e inestable, de una personalidad compleja, con tendencias depresivas, lo que se refleja en sus estudios. En 1861 ingresa en la Universidad de Harvard como estudiante de Química, estudios que abandona en 1864 después de hacer incursiones en los de Biología, Medicina, etc. En el curso 1865-66 participa en la expedición Thayer al Amazonas con intención de estudiar Biología, pero la minuciosidad del trabajo no concuerda con su temperamento y vuelve al estudio de la Medicina (R.B. Perry, 1973, 83, 86).

Por motivos de salud, unidos a brotes depresivos que duran casi cinco años, abandona sus estudios y vuelve a Europa. Es éste un tiempo de crisis personal profunda, que llega a convertirse en depresión aguda acompañada de alucinaciones frecuentes, en el que se pregunta por el sentido último de su existencia y por el papel de la voluntad y de la libertad en su vida. En estos años se interesa, pues, de forma vital por la filosofía y finalmente por la psicología, y estudia en Alemania con Helmholtz y Wundt. De vuelta en Estados Unidos se gradúa en 1869 en Medicina por la Universidad de Harvard (R.B. Perry, 1973, 87ss., 93, 120ss., 129).

En el año 1871 es nombrado profesor de Fisiología experimental en la Escuela de Medicina, cargo que ostenta a lo largo de la década de los setenta, orientándose hacia el estudio de la psicología. En 1878 comienza a redactar su obra *Principios de psicología*, publicado doce años más tarde (W. James, 1989). Al concluir su redacción centra su atención en los temas éticos y religiosos, especialmente en el misticismo, y en la aplicación de la psicología a la vida social y a la educación (R.B. Perry, 1973, 214, 247ss., 276). Este periodo culmina con la publicación en 1902 de su libro *Variedades de la experiencia religiosa (Un estudio sobre la naturaleza humana)*. En él recoge unas conferencias dadas en la Fundación Gifford de la Universidad de Edimburgo, y puede ser considerado como el origen propiamente dicho de la psicología de la religión.

«El problema que me he planteado es difícil: primero, defender... la 'existencia' contra la 'filosofía', como verdadera columna vertebral de la vida religiosa del mundo... y segundo, hacer que el oyente o el lector crea aquello de lo cual yo mismo estoy rotundamente persuadido, que si bien todas las manifestaciones especiales de la religión pueden ser absurdas (quiere decir sus credos y teorías), sin embargo la vida de ésta, en su conjunto, es la función más importante de la Humanidad» (*Carta dirigida a la Srta. Frances R. Morse el 12 de abril de 1900*, citada por R.B. Perry, 1973, 262).

El interés por el tema religioso existía en James ya antes de *Variedades*. Con motivo de la muerte de su padre, escribía el 6 de enero de 1883 a su esposa refiriéndose a la función de la religión: «(La religión) no es la única cosa necesaria. Pero es necesaria junto

con el resto», y en otra ocasión afirmaba: «Creo que la evidencia en favor de la existencia de Dios reside fundamentalmente en experiencias personales íntimas». Aunque él no tenía experiencia religiosa, tuvo experiencias «paranormales», como recoge en *Variedades de la experiencia religiosa*, en donde describe una experiencia de temor muy intenso que se puede datar probablemente en el año 1870, inmediatamente antes de su conversión a la filosofía de Renouvier. Este tipo de vivencias le permitían entender y aceptar las experiencias «excepcionales» de tipo místico testimoniadas por otras personas. Esta creencia se fundaba principalmente en su propia experiencia, en la observación normal, en informes de otros y en la teoría de la conciencia subliminal que James había tomado de Myers (W. James, 1986, 127-128, 285-320; R.B. Perry, 1973, 258, 270-271, 362-364).

«Mi posición personal es simple. No tengo ningún sentimiento vivenciado de comercio con un Dios. Envidio a quienes lo tienen, pues sé que el agregado de tal sentimiento me ayudaría mucho. Lo Divino se limita, para mi vida activa, a conceptos impersonales y abstractos que, como ideales, me interesan y me determinan, pero lo hacen sólo tenuemente en comparación con lo que podría lograr el sentimiento de Dios, si yo lo tuviera. Esto es sin duda, en gran medida, una cuestión de intensidad, pero un matiz de intensidad puede desplazar todo el centro de energía moral de una persona. Ahora bien, aunque estoy tan desprovisto de conciencia de Dios en el sentido más directo y pleno, hay sin embargo algo en mí que responde cuando oigo hablar del asunto a los otros. Reconozco la voz más profunda. Algo me dice: 'ahí reside la verdad', y estoy seguro de que no se trata de los viejos prejuicios teístas de la infancia» (*Carta del 17 de abril de 1904 a J.H. Leuba*, citada por R.B. Perry, 1973, 270).

En *Variedades de la experiencia religiosa*, James trataba de justificar, y no meramente describir, la experiencia religiosa, defendiendo sus pretensiones especialmente en la última parte del libro; para ello utilizó como método principal la recogida de datos biográficos y autobiográficos que para él revestían un gran interés, especialmente los de grandes creyentes, mientras que a los cuestionarios les concedía muy escaso valor, por lo que no aporta en su libro ningún dato estadístico (W. James, 1986, 14, 16, 44ss., 287; R.B. Perry, 1973, 266).

El libro, después de una introducción con dos capítulos (el segundo de los cuales contiene el propósito de la investigación), está dividido en dos partes: la primera dedicada a los hechos y la segunda a los frutos; y concluye con una valoración de la vida religiosa. En él, y en consonancia con el pensamiento de su tiempo, al describir la experiencia religiosa, ya desde la misma introducción, señala su carácter totalizante, central y unificador, así como su dimensión afectiva e individual antes que racional y colectiva (W. James, 1986, 137-138; R.B. Perry, 1973, 262-263). Para James los sentimientos religiosos se sitúan en el hombre por debajo de su conciencia clara, en un nivel subconsciente. Éstos, en algunas ocasiones, irrumpen bruscamente en la zona de la conciencia, lo que le permite explicar las manifestaciones bruscas de religiosidad, así como sus motivos concretos.

«Debo estructurar las cosas y argumentar el modo de llegar a la conclusión de que la religión de un hombre es la cosa más profunda y sabia de su vida. Tengo que establecer francamente la brecha que existe entre la vida y la razón articulada y el empuje de lo subconsciente, de la parte instintiva e irracional, que es más vital... En religión las necesidades vitales, las exageradas creencias místicas... proceden de una religión ultrarracional. Son dotes. Es una cuestión de vida, de vivir en estas dotes o de no vivir...» (*Notas tomadas en la preparación de Variedades de la experiencia religiosa*, citadas por R.B. Perry, 1973, 262-263).

En definitiva, para James la experiencia religiosa es ante todo una experiencia que comienza por el afecto y que posteriormente origina las creencias. Hay, por lo tanto, en su pensamiento una reducción de la religión a lo exclusivamente individual. Una absolutización de los sentimientos y las emociones frente a las creencias, a los comportamientos y, sobre todo, al aspecto social e institucional de la religión, que no le interesaba ni le parecía importante. La religión se ocupa de «la manera en que la vida de un individuo lo conmueve, de sus íntimas necesidades, ideales, desolaciones, consolaciones, fracasos, éxitos» (R.B. Perry, 1973, 264, 274).

Otro aspecto que el libro aborda desde el comienzo es el de la sanidad y la posible patología de la experiencia religiosa, tesis defendida en su tiempo por la escuela de psicopatología francesa. Desde

la conferencia inaugural se esfuerza por liberar a sus oyentes de los prejuicios que pudieran tener contra ciertos estados psíquicos por el mero hecho de que sean patológicos, pues considera que las valoraciones de fenómenos tan complejos son, como mínimo, prematuras si no sectarias, ya que las experiencias religiosas, aunque algunos las puedan juzgar como patológicas según patrones psiquiátricos estrictos, son más bien estados excepcionales de conciencia (W. James, 1986, 98, 100-101; R.B. Perry, 1973, 265-266).

Posteriormente, en el capítulo VIII, dedicado a la «santidad», desarrolla su visión sobre la personalidad y la madurez religiosa. En él se pregunta si toda experiencia es necesariamente sana y madura o no. Señala dos tipos de personalidad, que originan dos tipos de fe: La fe combativa y la fe reconfortadora (W. James, 1986, 26-27, 131; R.B. Perry, 1973, 258-259, 207-209):

- La personalidad sana supone un equilibrio mental que lleva a vivir la vida en un tranquilo optimismo, con ánimo resuelto y con una coherencia lineal; y origina una fe que surge de la fortaleza. Al preferir el bien al mal, la persona moral lucha por él con la confianza que siente en sí misma. Es una persona valiente, exultante incluso en el peligro y en la incertidumbre de la victoria.
- La personalidad enferma supone una disposición de ánimo inclinado a la problematización, a la inquietud, a la inseguridad, y así, la fe que genera surge de la debilidad humana y pide refugio y seguridad.

En la fe combativa la religión posee una particular riqueza de contenidos psicológicos, una profunda vida interior, un sentido de equilibrio y de gozo, que suponen un estímulo para la voluntad y se traduce en una disponibilidad oblativa, que es el signo de la «santidad» (W. James, 1986, 65-66, 137, 199ss., 212ss.). Frente a ésta, la fe reconfortadora, en cambio, tiene como fin último traer alivio ante las dificultades de la vida, pero un alivio que es sobre todo refugio y huida de la realidad y de las responsabilidades que ésta comporta. Así la prueba definitiva del valor humano del sentimiento religioso viene dada por su validez religiosa y moral. En defi-

nitiva, lo importante de la experiencia religiosa no es su posible origen patológico, sino sus efectos en la personalidad del creyente (W. James, 1986, 249ss.).

Su obra presenta y analiza algunos de los procesos del hombre religioso, como la conversión, los rasgos de personalidad que se derivan de una fe madura, etc.; esto hace que se pueda señalar como principal aportación de esta obra el ser pionera y abrir caminos al estudio y a la valoración de la experiencia religiosa. De ella aún se es en gran parte tributario. Pero no está exenta de limitaciones, muchas de ellas fruto del pensamiento de su época. Las dos principales son (E.E. Evans Pritchard, 1984, 83; A. Vergote, 1975, 153):

- Reduce prácticamente la raíz de la experiencia religiosa a su aspecto afectivo-sentimental y la desnuda de toda dimensión social y comunitaria, con las consecuencias que esta opción comportan en el campo de la transmisión de la fe, de la celebración, etc.
- Y para justificar su validez recurre a un puro sentido pragmático: es válida y verdadera en tanto en cuanto es útil para la vida, en tanto sus consecuencias crean sensación de seguridad, alivio, reafirmación personal, etc., lo que no es fácilmente admisible.

#### *c) Otros autores norteamericanos contemporáneos y discípulos de W. James*

##### 1. G.S. Hall (1844-1924)

A G.S. Hall se le puede considerar como el primer psicólogo de la religión propiamente dicho. Procedía de una familia congregacionista de Massachusetts extremadamente conservadora y legalista, y moderadamente religiosa. Estudió Teología y Filosofía con ánimo de ser pastor, pero abandonó sus intenciones para dedicarse a la Psicología. Trabajó con W. James y fue el primer doctor en Psicología de Estados Unidos en 1878. Estudió en Alemania con Helmholtz, Du Bois-Reymond y Wundt. Vuelto a EE.UU., se convirtió en el gran organizador de la psicología norteamericana. En 1887 fundó la primera revista norteamericana de psicología: *American Journal of Psychology*, así como otras tres más: *Pe-*



*dagological Seminary*, llamado más tarde *Journal of Genetic Psychology*, en 1891, *The American Journal of Religious Psychology and Education* en 1904 y *Journal of Applied Psychology* en 1917. En 1892 contribuyó activamente a la fundación de la American Psychological Association (APA), de la que fue su primer presidente. Y en 1909 invitó a S. Freud y a C.G. Jung a un simposio organizado por la Universidad de Clark, que fue la primera presencia del psicoanálisis en EE.UU. (D.M. Wulff, 1991, 43-49).

Su principal aportación, además de sus dotes organizativas, fue su libro *La adolescencia, su psicología y sus relaciones con la fisiología, antropología, sociología, sexo, crimen, religión y educación*, publicado en dos volúmenes en 1904. En la redacción de este libro utilizó cuestionarios y observaciones auto- y heterobiográficas. En él, al referirse al tema de la conversión, señalaba la importancia que reviste en la adolescencia el proceso de transformación del niño en persona adulta. Para Hall, la adolescencia y el desarrollo de la fe son procesos evolutivos afines, que no en vano tienen lugar en la misma fase de la vida.

«La adolescencia es un lance natural, normal, universal y necesario, que tiene que llegar en una fase de la vida, que se caracteriza por un pasarse de un modo de vivir autocéntrico a otro heterocéntrico. La conversión es un fenómeno tan natural como la revolución sexual que se experimenta durante la adolescencia; de ahí la estrecha concordancia entre ambas» (G.S. Hall, *Adolescence, its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, Nueva York, D. Appleton, 1904, Vol. II, 301).

## 2. J.H. Leuba (1868-1946)

Colaborador de G.S. Hall y autor de «Estudios sobre psicología de la religión», artículo publicado en 1896 en *American Journal of Psychology*. Posteriormente publicó *The Psychological Origin and the Nature of Religion* (1909), *Psychological Study of Religion* (1912), *The Belief in God and Immortality* (1916), *The Psychology Study of Religious Mysticism* (1925) y *God or Man?* (1933).

Leuba partía de una teoría explicativa del hecho religioso, basada en los principios evolucionistas, y de la filosofía positivista, a la que denominaba «biologicismo». La religión resulta de la misma lucha por la vida. El hombre ve la necesidad biológica de luchar contra los poderes que le amenazan y busca refugio en las esferas superiores. Para satisfacer esta necesidad biológica afirma la existencia de otros seres y su contacto directo con ellos. En realidad, todo esto no tiene ningún fundamento objetivo, sino que son puros inventos humanos. Leuba fue uno de los primeros psicólogos que sostenía enérgicamente que la experiencia religiosa mística no justifica las creencias religiosas. Para él los místicos no encuentran a Dios en su experiencia, sino que los místicos se sirven de sus creencias para interpretar erróneamente su experiencia. De ahí que afirmara que el interior del hombre es el último reducto donde aún reina Dios, hasta que la psicología lo desaloje, puesto que las concepciones de Dios y de la religión pueden y deben ser superadas (J.H. van den Berg, 1963, 48-49).

### 3

## Psicología profunda y religión

**L**a corriente que se denomina en sentido amplio «psicología profunda», con el fin de no reducirla únicamente al psicoanálisis freudiano, tiene como denominador común propugnar la existencia de una dimensión inconsciente en la personalidad, a la que asigna un papel primordial en su dinámica.

Freud afirmaba que el psicoanálisis en sentido estricto es (S. Freud, 1933, 3191-3192; E. Fromm, 1960, 84-93):

- Un método especial, empleado para la investigación de procesos anímicos poco o nada accesibles de otro modo. (La libre asociación.)
- Un tipo de psicología originada por los datos obtenidos con dicho método.
- Una tipo de terapia de las enfermedades nerviosas, basada en la concepción y el método citados.
- Un nuevo intento de entender al hombre, de elaborar un esquema filosófico-antropológico.

Freud afirmaba que se es psicoanalista solamente cuando se admite: la existencia de procesos inconscientes, la resistencia, la represión, la importancia de la sexualidad y el complejo de Edipo (S. Freud, 1923a, 2661). Pero estos principios no fueron aceptados por todos sus discípulos, lo que en el desa-

rrrollo de las investigaciones de la escuela provocó no pocas tensiones, enfrentamientos y rupturas.

La psicología profunda ha tenido una repercusión extraordinaria en el desarrollo de la psicología de la religión a lo largo de su historia. Las aportaciones de sus principales autores, las filias y las fobias que éstas han provocado, los estudios críticos... hacen que el catálogo de publicaciones de esta o sobre esta corriente sea el más amplio y variado de la psicología de la religión, aunque no se puede decir que en muchos casos sea el más objetivo ni el más ponderado. A la hora de presentarla debemos superar una doble dificultad: de una parte, los prejuicios que la psicología profunda genera en muchos, que van desde un rechazo global a sus aportaciones hasta la aceptación más cordial, pero acrítica en la mayoría de los casos, motivada por posturas previas; de otra, la pluralidad de autores y de escuelas existentes dentro de esta corriente de pensamiento.

Con el fin de superar la primera dificultad nos puede servir de punto de referencia la postura de un amigo de S. Freud, el pastor calvinista O. Pfister, modelo de tolerancia y de diálogo crítico, el cual, con motivo de la publicación de *El porvenir de una ilusión*, escribe a Freud:

«...Por lo que toca a su opúsculo contra la religión, su repudio de la religión no es nada nuevo para

mí. Lo espero con ansia y con curiosidad. Un contrincante de espíritu poderoso le es seguramente más útil a la religión que mil adeptos que no sirven para nada. En la música, en la filosofía y en la religión sigo definitivamente caminos distintos de los suyos. No me podría imaginar que su profesión de fe pública pudiera afectarme en forma desagradable; siempre he pensado que todos deben expresar, en voz alta y con claridad, su opinión sincera. Usted fue siempre tolerante conmigo, ¿cómo no debo yo serlo con su ateísmo? Seguramente no se me tomará tampoco a mal si, dado el caso, yo también expreso libremente mi posición discrepante» (*Carta del 21 de octubre de 1927 de O. Pfister a Freud, Correspondencia 1909-1939 Sigmund Freud-Oskar Pfister*, FCE de México 1966, 105-106).

En cuanto al segundo problema, el espacio me obliga a presentar únicamente a los dos grandes maestros de la primera generación, que tienen mayor influencia, y que se contraponen y complementan en sus estudios y en sus conclusiones: Sigmund Freud y Carl G. Jung, y en el apartado correspondiente a la psicología humanista abordaré el estudio de E. Fromm y E.H. Erikson.

## 1. S. Freud (1856-1939)

Nacido en Freiberg (Checoslovaquia), en una familia judía liberal, que debió dejar la práctica religiosa después de emigrar a Viena cuando Freud tenía tres años de edad, estudia Medicina en la Universidad de Viena, donde recibe una formación básica en la ciencia positivista del siglo XIX, lo que le influirá a lo largo de toda su vida (E. Fromm, 1960, 24-30; E. Jones, 1979, I,11, 23-24, 30, 31, 47-50, 64-69; III,370).

En el tema religioso Freud posee una amplia cultura. Asiste durante sus años escolares a la sinagoga en la que estudia el AT. Conoce el NT, y posee conocimientos sobre religiones comparadas y las religiones de la antigüedad clásica, como demuestran sus escritos (E. Jones, 1979, III,370). Pero, a pesar de sus conocimientos en materia religiosa, Freud es un hombre de mentalidad positivista, que personalmente se define, según sus propias palabras, como un «empedernido ateo» que está apasionadamente preocupado por el tema religioso, al que dedica ín-

tegramente cinco de sus obras mayores: *Tótem y tabú* (1912), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar de la cultura* (1930) y *Moisés y el monoteísmo* (1939), y al que hace referencia al menos en otros catorce escritos (C. Domínguez Morano, 1991; 1995).

### a) Etapa prepsicoanalítica (1881-1891)

Entre los años 1876-1882 trabaja en el laboratorio de Ernest Brücke en tareas de investigación, y en 1882 se gradúa en Medicina, pero, enfrentado a una precaria situación económica, abandona el laboratorio e ingresa como médico del Hospital General de Viena (S. Freud, 1925, 2762-2763; E. Jones, 1979, I,31, 47-50, 64-70, 72-87), donde entabla amistad con Josef Breuer. Será con él con quien discuta los primeros casos de enfermos, que le abren al campo de la psicología. Entre ellos el caso de la señorita Berta Pappenheim, conocida en la historia del psicoanálisis como «Ana O», a la que Breuer había tratado de diciembre de 1880 a 1882, y que será para Freud la piedra inicial del psicoanálisis (S. Freud, 1895, 42; 1910b, 1533-1536; 1914, 1895-1896; 1925, 2768-2769).

En 1885 estudia con Charcot en París, y a su vuelta a Viena abre un consultorio particular como neuropatólogo, en el que la mayoría de los pacientes que acuden a él eran en realidad psiconeuróticos. Allí progresivamente se va alejando de sus estudios neurológicos y retoma el interés por el caso de «Ana O» y sus consecuencias prácticas, como fue la aplicación de la hipnosis a otros pacientes con ánimo de hacer desaparecer los síntomas de la enfermedad (S. Freud, 1895, 55ss.; 1924, 2730-2731; 1925, 2764-2767; E. Jones, 1979, I,85, 87, 195-198, 217-222, 237-239, 249-258, 296). Estos años son difíciles en lo científico: por una parte, las teorías aprendidas junto a Charcot son protestadas por sus colegas; por otra, la lentitud de sus progresos en el conocimiento de la neurosis y de su tratamiento. Es entonces cuando Freud articula su teoría: la afirmación de la base inorgánica de las neurosis, frente a las ideas generalizadas en la Viena de su época y utiliza la hipnosis como método terapéutico, no sólo buscando remediar los síntomas, sino como instrumento para la búsqueda de las causas que los generan (S.

Freud, 1924, 2730-2731; 1925, 2766-2767). A partir de aquí se irán sucediendo los descubrimientos y las aportaciones, que sus biógrafos, con el fin de presentarlos con la mayor claridad, agrupan en tres periodos.

*b) Primera etapa psicoanalítica (1892-1899).*

*Nacimiento y formulación  
de los principios del psicoanálisis*

En el otoño de 1892 da el paso de una forma gradual del método hipnótico al de asociación libre. Ha nacido el psicoanálisis propiamente dicho. Son años de trabajo con J. Breuer en el tratamiento de pacientes histéricos, que cristalizará en la publicación del libro *Estudios sobre la histeria*, y del estudio del papel de la sexualidad en las psiconeurosis, lo que llevará a ambos autores a una ruptura prácticamente total en 1894 (S. Freud, 1950, 3516; E. Jones, 1979, I,253-258, 262-268, 274-277, 296, II,15).

Este periodo, que concluye con *La interpretación de los sueños* (1900), su obra fundamental, de la que Freud se sentirá más satisfecho (S. Freud, 1900, 348; E. Jones, 1979, I,314-320, 323, 331-332, 335-339, 361, 364, 367-373). Es el periodo más rico en descubrimientos de la historia del psicoanálisis. En él, a partir de las aportaciones del análisis de sus pacientes, crea la base teórica de su pensamiento y de su técnica terapéutica, y formula los principios del psicoanálisis: señala la existencia del inconsciente y busca el papel que desempeña en el hombre (S. Freud, 1895, 39ss.; 1900, 656-720; 1912, 1698-1699; 1923, 2702-2703; E. Jones, 1979, I,376, 381). Utiliza nuevas técnicas para que el paciente sea consciente de la causa que impide el desarrollo normal de su vida: la asociación libre y el análisis de los sueños (S. Freud, 1895, 39-43, 91-92, 146-147; 1900, 421; 1926a, 2924; E. Jones, 1979, I,255, 259-260). Señala la existencia de una energía psíquica origen del instinto sexual, a la que denomina «libido» (E. Jones, 1979, I,409-417), pulsión única existente en el inconsciente, origen y fuerza vital que se manifiesta en el hombre de múltiples formas. Afirma que este impulso básico sólo es reconocible por medio del análisis, puesto que la presión social introyectada por el sujeto hace que se reprima o se transforme en expresiones socialmente

aceptadas. Y formula el complejo de Edipo (S. Freud, 1926b; 1900, 506-508).

En estos años aún no encontramos más que alguna pequeña referencia al hecho religioso, que podemos considerar programática; así, en una carta del 12-XII-1887 dirigida su amigo Fliess, Freud escribe:

«¿Puedes imaginarte qué son los 'mitos endopsíquicos'? Pues el último engendro de mi gestación mental. La difusa percepción interna del propio aparato psíquico estimula ilusiones del pensamiento que, naturalmente, son proyectadas hacia fuera y -lo que es característico- al futuro y aún más allá. La inmortalidad, la expiación, todo el más allá, son otras tantas representaciones de nuestra interioridad psíquica..., psicomitología» (S. Freud, *Los orígenes del psicoanálisis 1887-1902*, oo. cc. 3593).

Según él, la experiencia religiosa parte de una *fantasía* de omnipotencia, provocada por el *deseo* de inmortalidad, de absoluto, de trascendencia, ante la frustración y la angustia que la realidad crea. Este deseo interno se *proyecta* hacia fuera creando la religión (P. Fernández Villamarzo, 1979).

Sus ideas, aún muy genéricas por el mismo hecho de ser muy tempranas, no tomarán carta de ciudadanía hasta 1904 en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, donde afirma:

«Creo realmente que una gran parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra muy profundamente las religiones más modernas, no es otra cosa que procesos psicológicos proyectados sobre el mundo externo. La oscura aprehensión de los factores psíquicos y de las relaciones del inconsciente aparece reflejada como un espejo -es difícil expresarlos de otro modo, aquí hay que hacer uso del análisis de la paranoia- en la construcción de una realidad suprasensible, que la ciencia ha de retraducir como psicología inconsciente. Uno podría aventurarse, de esta manera, a resolver los mitos del Paraíso, de la caída del hombre, de Dios, del Bien y del Mal, de la inmortalidad, etc., transformando así la metafísica en metapsicología» (S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, oo. cc. 918).

A partir de este texto, Freud dedica su atención al hecho religioso con el fin de describirlo y valorarlo, y utiliza como elemento explicativo los síntomas patológicos tomados de su experiencia clínica, pero este desarrollo forma parte ya de la segunda etapa.

c) *Segunda etapa psicoanalítica*  
(1900-1914). *Madurez y consolidación*  
*del psicoanálisis como escuela*

Los años comprendidos entre 1900 y 1914 son años de madurez de su pensamiento, de los primeros discípulos, del reconocimiento internacional y de la consolidación del movimiento psicoanalítico, que comienza su organización el 15 de abril de 1908 con el Primer Congreso Psicoanalítico Internacional en Salzburgo, en el que se decide publicar la primera revista de psicoanálisis. Pero son, también, años en los que comienzan las diferencias y las rupturas con sus discípulos (Adler, Jung...) (E. Jones, 1979, II, 18-19, 42-46, 51-57, 65-67, 78-89, 95-103, 109-110, 140, 164-165, 476).

En este periodo Freud sigue rastreando la aparición del inconsciente en distintos aspectos de la vida: lapsus, errores en la lectura y en la escritura, actos fallidos, olvidos, errores... y en el chiste y el humor (S. Freud, 1901, 822-899; 1905, 1029-1167).

Un segundo objeto del interés de Freud es la causa de conflicto que constata en sus pacientes entre dos fuerzas, una que nace desde la dimensión más profunda de su humanidad, desde las dimensiones instintuales, *el principio del placer*, y otra segunda fuerza que emana de la necesidad que el hombre tiene de vivir en sociedad y por lo tanto de atenerse a unas determinadas normas, *el principio de realidad* (S. Freud, 1911, 1638-1642). La extensión del concepto de sexualidad más allá de la genitalidad le lleva a estudiar su génesis y su evolución, para lo cual observa las zonas donde se focaliza el placer en las distintas edades de la vida, dividiendo ésta en distintas etapas: oral o caníbal, sádico-anal, fálica, de latencia y genital (S. Freud, 1910a).

Esta etapa es en la que Freud realiza sus estudios sobre el origen de la religión. En 1907 dedica a este tema un artículo para una revista, «Actos obsesivos y prácticas religiosas», en el que compara las expresiones rituales con los actos rituales de las neurosis obsesivas, y da una primera explicación al origen de la religión: el sentimiento de culpabilidad. En 1910 Freud, cuando ya ha descrito el complejo de Edipo, lo aplica al hecho religioso en su estudio *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, y concreta su tesis al afirmar que la religión procede del sen-

timiento de culpabilidad originado por la ambivalencia de la figura paterna (S. Freud, 1910c, 1611; 1912/1913, 1841), lo que le permite explicar la ambivalencia que encuentra en el hombre religioso: adoración-necesidad de reparación (sentimiento de culpa).

«El psicoanálisis nos ha permitido advertir la íntima relación entre el complejo paterno y la creencia en Dios, y nos ha señalado que el dios antropomórfico, psicológicamente, es nada más que un padre magnificado; nos hace ver todos los días cómo los chicos y jóvenes abandonan su fe religiosa tan pronto como hace colapso la autoridad paterna: Reconocemos así la raíz de la necesidad religiosa como apoyada en el complejo paterno» (S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, oo. cc. 1611).

En 1912 publica su primera gran obra dedicada a la religión, *Tótem y tabú*, en la que, a diferencia de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, se plantea ahora su origen colectivo. Para ello parte de los datos que le aportan los antropólogos Frazer, Atkinson y Smith, y de la teoría de la evolución de Darwin, que le permiten justificar algunos presupuestos previos (S. Freud, 1912/13, 1747, 1840; 1939, 3320; E. Jones, 1979, II, 368-379). Para Freud existe una evolución en la cultura y en la religión, que va desde etapas más primitivas a etapas más evolucionadas. Esta evolución es comparable a la que se da en el desarrollo de cada uno de los individuos. Y existen numerosos rasgos comunes entre los datos etnográficos y la psicología de los neuróticos.

El libro, que está subdividido en cuatro secciones, aborda en la segunda el tema del «tabú y la ambivalencia de los sentimientos». En ella se señala el paralelismo entre las exigencias de los tabúes primitivos y la sintomatología de los neuróticos obsesivos (S. Freud, 1912/1913, 1758ss.): ausencia de motivación consciente, aparición a partir de una necesidad imperiosa, facultad de contagiar y necesidad de purificación por medio de actos rituales. Sin embargo, señala una diferencia entre unos y otros: mientras que en los neuróticos obsesivos hay un instinto típicamente sexual reprimido, en los tabúes son impulsos antisociales de agresión y de muerte.

Y en la cuarta parte y principal de la obra, titulada *El retorno infantil al totemismo*, hace una constante relación entre las etapas del desarrollo



del individuo formuladas por él y las de la historia, señalando tres momentos (S. Freud, 1912/1913, 1827-1840):

- Prehistoria, que corresponde a la infancia de la humanidad. Es el tiempo de la existencia de un padre tiránico que monopoliza a todas las hembras del clan, y que desemboca en su asesinato por manos de sus hijos.
- Protohistoria, que corresponde al periodo de latencia. En ella se busca una salida, con el fin de evitar una situación semejante a la vivida e integrar los sentimientos de culpabilidad; para ello se instrumenta un pacto entre los hermanos que lleva consigo el olvido del asesinato, la proyección de los sentimientos ambivalentes respecto al padre sobre un animal, al que se venera, y la ley de la exogamia.
- E historia, que corresponde a la adultez, en la que se proyecta el sentimiento ambivalente de culpa y de amor sobre el Tótem, sacralizando la relación. Es en esta etapa cuando nace la religión en la historia de la humanidad, divinizándose la figura paterna.

El libro ya fue criticado en su tiempo porque los datos etnológicos que utiliza son muy discutibles, como él mismo tiene que reconocer y dar respuesta en *Moisés y el monoteísmo*, y porque en él Freud da un salto de lo individual a lo colectivo al afirmar la existencia de una «herencia arcaica», difícil de admitir desde el mismo psicoanálisis (E.E. Evans Pritchard, 1984, 72ss., 88-91; S. Freud, 1939, 3300-3301, 3320-3321).

#### d) Tercera etapa psicoanalítica (1914-1939). Revisión de la teoría

Durante los años posteriores al comienzo de la guerra hay un parón en su pensamiento motivado por el punto muerto llega el psicoanálisis en relación con la terapia, que parece no conducir a curas permanentes, y por razones de tipo personal, pero a partir de 1919 surgen nuevas ideas en torno a dos temas principales:

- Las dos pulsiones básicas del psiquismo humano, recogida en *Más allá del principio del placer* y en *El yo y el ello* (S. Freud, 1920; 1923;

E. Jones, 1979, II,285-297; M. Schur, 1980, II,478-479, 510), según la cual Freud formula la existencia, además de del instinto sexual, de un instinto que tendría como función primordial volver el organismo a un estadio primitivo, al que denomina instinto de muerte. De esta manera afirma la existencia en el psiquismo de dos fuerzas instintuales opuestas, a las que denomina respectivamente: instinto de vida e instinto de muerte; ambas tienen igual validez y posición, y se hallan en lucha constante entre sí, aunque finalmente terminará ganando inevitablemente la segunda.

- La estructura de la personalidad: Freud expone su nueva teoría de la personalidad en su libro *El yo y el ello*, y de forma más popular y amplia en *Nuevas lecciones de psicoanálisis*, en el capítulo dedicado a la «disección de la personalidad psíquica»; en él preconiza la existencia de tres instancias de la personalidad: el «Ello», el «Yo» y el «Super-yo» (S. Freud, 1923; 1933, 3132ss.; 1940, 3379ss.; E. Jones, 1979, III,285).

En lo personal, estos años se ven oscurecidos por la aparición de un tumor canceroso en la boca en febrero de 1923, que habrá de ser intervenido en treinta y tres ocasiones hasta su muerte. A ello se suma la muerte de algunos de sus seres más queridos, la subida de Hitler al poder en Alemania y, finalmente, la invasión de Viena, que le obliga a exiliarse en Londres, donde muere (E. Jones, 1979, III,28-30, 102-105, 204ss., 239-249, 264-266; M. Schur, 1980, II,517ss.).

En lo referente a la religión, a partir de 1914 dedica gran parte de sus obras a desarrollar sus reflexiones sobre este tema, hasta el punto de convertirse en central de sus estudios. En esta etapa se plantea principalmente dos interrogantes sobre la religión: ¿Para qué sirve? ¿Qué futuro tiene?

Hace un acercamiento al primer interrogante en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921). En esta obra estudia el comportamiento de las masas y su proceso de identificación con el líder, y lo aplica al proceso de comunión y de identificación con Cristo en la Iglesia católica. Para Freud, el individuo compensa las limitaciones creadas al principio del

placer por la vida social con la ilusión de sentirse querido por el líder. Esta identificación en la religión va a cumplir una doble función compensadora, en parte aquí y en parte en la promesa de la otra vida; y va a focalizar la agresividad hacia los otros, los que no son de los nuestros (S. Freud, 1921, 2578ss.). En su obra *Yo y el Ello* (1923), al ocuparse del ideal del yo, el Super-yo, señala que éste es un sustituto del primitivo anhelo de un padre amado, y como tal contiene un núcleo del que están constituidas todas las religiones. Y en *El porvenir de una ilusión* (1927) (E. Jones, 1979, III,375-377) afirma que la religión ejerce en la sociedad una triple función ante los peligros que siente el hombre: exorciza los terrores de la naturaleza, reconcilia al hombre con la crueldad del destino y compensa las privaciones que supone la vida social civilizada. Así se entrecruzan necesidades objetivas de seguridad con sentimientos internos de desvalimiento (S. Freud, 1927a, 2973; E. Jones, 1979, III,163-164, 358-361, 466; M. Schur, 1980, 588).

Respecto al segundo interrogante, las posibilidades de futuro que tiene la religión, se pregunta si la humanidad será capaz de soportar de forma madura las dificultades de la vida sin tener que recurrir a los consuelos que la religión le proporciona, y, movido por el optimismo racionalista y la creencia comptiana sobre la evolución de la historia, hace un canto a un futuro más racional de la humanidad, en el que la religión sea superada por la razón y la ciencia, para lo cual es necesaria una educación donde la ilusión religiosa no condicione la posibilidad de un enfrentamiento racional y científico de la realidad.

El contenido de este último libro crea una fuerte polémica, en la que se acusa a Freud de introducirse en el tema de la religión de forma unilateral, sin tener en cuenta la pluralidad del fenómeno, reduciéndolo a experiencias infantiles y de búsqueda de seguridad. El mismo Freud confesará posteriormente a Ferenczi «*Ahora ya me parece pueril; básicamente mi pensamiento es distinto; lo considero, desde el punto de vista analítico, tan flojo e inadecuado como una autoconfesión*» (Carta a S. Ferenczi del 23-X-1927, citada por E. Jones, o. c. III,153).

En 1930 publica *El malestar en la cultura*, en el que desarrolla sus ideas sobre el origen y la función

de la religión en la cultura actual. Para Freud el avance de la cultura ha supuesto un tributo considerable de restricciones de todo tipo en el individuo, que le han supuesto un alto grado de culpabilidad. Éste es el problema más importante de la cultura: la pérdida de felicidad que lleva aparejada y el aumento del sentimiento de culpabilidad. En esta situación la religión salva al hombre de este «malestar», de esta posible neurosis personal basada en promesas futuras, pero a un costo de restricciones éticas excesivamente elevadas (S. Freud, 1930, 3030; P. Ricoeur, 1966, 244, 249).

Pero este libro es especialmente interesante porque en su primer capítulo, en contestación a R. Roland, hace la única referencia al misticismo comprendido como sentimiento «oceánico» (S. Freud, 1930, 3017-3023). Un amigo, Romain Roland, se lamenta de la valoración negativa que hace Freud de lo que él considera la fuente última de la religión: el misticismo. Freud, que reconoce no poseer este sentimiento, sin embargo, intenta no sólo describirlo sino justificar su existencia haciendo referencia a la posibilidad de desaparición de las fronteras internas existentes entre el yo y el ello, como ocurre en otros aspectos de la cultura, como el arte, generando un sentimiento de placer primigenio exento de toda ambivalencia, para rechazar de plano y sin aparente justificación que éste sea el origen de la religiosidad, que una vez más sitúa en la introyección de la figura paterna y en su relación ambivalente con ella (S. Freud, 1963, 433-434; E. Jones, 1979, III,358). Pero, aun con todo, este texto ha permitido que algunos psicoanalistas, a partir de las afirmaciones de Freud sobre el sentimiento oceánico, hayan abierto un cauce de diálogo con el hecho religioso (A. Vergote, 1975, 204).

En 1933, en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* vuelve a tocar el tema religioso, pero no hay nuevas aportaciones hasta 1939, año de la publicación de *Moisés y el monoteísmo*, en el que retoma lo desarrollado en *Tótem y tabú*. En él hace una teoría sobre el origen racial de Moisés y de su papel en el nacimiento del monoteísmo (S. Freud, 1939, 3321; E. Jones, 1979, III,381-385). A partir de aquí señala cómo por influencia de cambios sociales en la historia de la cultura, la figura del padre primigenio vuel-

ve a ocupar su lugar, lo que supone la vuelta a la ambivalencia incluida en la relación paterno-filial. En el judaísmo esta ambivalencia se supera por un estricto control de la hostilidad motivada por la culpabilidad, que lleva a un ascetismo moral único en la historia de las religiones, pero el sentimiento de culpabilidad no es sólo patrimonio del pueblo de Israel, sino que se extiende por los pueblos del Mediterráneo como un «sordo malestar». Es un judío, Saulo de Tarso, quien formula y reorienta esta situación creando una nueva religión: el cristianismo, la religión de los hijos, en la que la nueva comida totémica es ahora la eucaristía (S. Freud, 1939, 3320-3324).

Este libro, que desde el punto de vista escriturista e histórico no pasa de ser una pura fábula, suscitó una serie de críticas desde el mismo psicoanálisis, porque una vez más Freud tiene que apoyarse en la herencia arcaica, lo que sería tanto como aceptar el inconsciente colectivo de Jung, que él mismo había rechazado (E. Jones, 1979, III,38; M. Schur, 1980, 690-697).

## 2. C.G. Jung (1875-1961)

C.G. Jung nace en 1875 en Kesswil (Suiza). Es hijo de un pastor protestante y filólogo arabista, que estaba más preocupado por lo segundo que por la teología. Su madre, una mujer muy sensible, pasaba grandes temporadas con depresiones. Las relaciones matrimoniales entre los padres eran conflictivas. Todo ello dejó una profunda huella en su personalidad (C.G. Jung, 1981b; 20-22, 59-61, 63ss., 84, 100, 102-104). Como él mismo confiesa, no posee un pensamiento con un desarrollo lineal, sino que más bien es el fruto del análisis de vivencias y experiencias personales y ajenas, que le dan un carácter circular, al retomar constantemente intuiciones anteriores para formularlas de nuevo. Esto hace que su obra sea compleja en su análisis y que no pueda separarse de su historia personal (C.G. Jung, 1981b, 13, 229).

«Mis obras pueden considerarse como etapas de mi vida, son expresión de mi desarrollo interior, puesto que el ocuparse de los temas del inconsciente forma al hombre y provoca sus cambios. ¡Mi vida es mi

quehacer, mi trabajo espiritual! Una cosa no puede separarse de la otra» (C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1964, 229).

### a) Etapa psicoanalítica (1904-1914)

Estudia Medicina en Basilea, se licencia en 1899 y decide ser psiquiatra (C.G. Jung, 1981b, 95-96, 120; G. Wehr, 1991, 70). En 1900 ingresa como asistente de E. Bleuler en el Hospital Psiquiátrico de Zurich, y es entonces cuando lee *La interpretación de los sueños* de Freud, que acaba de publicarse. En 1902 presenta y publica su tesis doctoral: «Sobre la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos. Un estudio psiquiátrico». En 1907 conoce personalmente a Freud, al que ya había defendido públicamente un año antes con motivo de su teoría de la neurosis. El encuentro es el 3 de marzo en la casa de Freud, con una duración de trece horas ininterrumpidas. A partir de este momento las visitas se suceden (C.G. Jung, 1981b, 158-159; J. Benet, 28).

En 1909 viaja con Freud a EE.UU., invitado por S. Hall a dar unas conferencias en la Universidad de Clark. En 1910 es elegido Presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, que se crea este año en el Congreso de Nuremberg, aunque ya han comenzado los primeros signos de divergencia con Freud, que se hacen patentes con la publicación en 1911-1912 de *Transformaciones y símbolos de la libido*, y se hace definitiva en 1914 tras el Cuarto Congreso Psicoanalítico Internacional, en Munich (C.G. Jung, 1981b, 159-160; 1978, 622ss., 625; E. Jones, 1979, II,109ss., 151ss., 214; G. Wehr, 1991, 120ss.).

### b) Segunda etapa (1914-1934):

#### *Psicología compleja o analítica*

Entre 1920 y 1924 realiza una serie de viajes por el Norte de África (Túnez, Argelia, Sahara), las tribus indias de Arizona y Nuevo México y las tribus de Kenia, encontrando como resultado de sus investigaciones etnológicas similitudes entre los patrones mítico-rituales de estos pueblos y los contenidos del inconsciente de sus pacientes (Ch. Baudouin, 1967, 32; C.G. Jung, 1981b, 245ss., 260ss., 375-376).

Desde la ruptura con Freud, Jung comienza a elaborar sus teorías sobre la estructura de la psique, a las que denomina psicología analítica. Las princi-

pales obras de esta época son: *Lo inconsciente* (1916), *Tipos psicológicos* (1921), *El Yo y lo inconsciente* y *La energía psíquica y esencia del sueño* (1928), *El secreto de la flor de oro* (en colaboración con R. Wilhelm), *La psicología de la transferencia* (1930), y *Problemas psíquicos del presente* (1931), en las que estudia conceptos centrales de su psicología como son la *imago*, el *símbolo*, y el *arquetipo* (R. Hostie, 1961, 49-51; C.G. Jung, 1982, 102; G. Wehr, 1991, 169ss.).

- Jung reemplaza la palabra «imagen» por el término latino «imago», porque cree que el fruto de la percepción humana no es el calco del objeto exterior proyectado en alguna parte del cerebro, sino la apropiación por parte del sujeto de la imagen de la realidad objetiva vivida subjetivamente, tanto en su dimensión consciente como inconsciente. La *imago*, por tanto, es a la vez objetiva y subjetiva.
- El *símbolo* es una realidad aún más compleja (R. Hostie, 1961, 53-57), que se caracteriza, no sólo por poseer la dimensión subjetiva de la imago, sino por ser portador de sentido. En el símbolo el sujeto proyecta sobre una realidad objetiva el sentido último de su existencia, quedando conformado por una significación y una complejidad, que hace que a la vez que expresa las dimensiones profundas del hombre oculta lo que quiere expresar. El símbolo tiene una función de comprender, de totalizar la realidad psíquica toda, unificando lo consciente y lo inconsciente, lo racional y lo irracional en el hombre. A diferencia de la *imago*, no hace referencia a una realidad objetiva, sino que la trasciende. La pérdida del sentido del símbolo, su reducción a signos «objetivos» por parte de la sociedad contemporánea, desenraiza al hombre de su realidad más profunda, de la historia, y de la realidad social y natural (R. Hostie, 1961, 59, 63).
- El análisis de los contenidos del inconsciente de sus pacientes, principalmente por el análisis de los sueños, y un estudio comparativo con los mitos le permite reconocer símbolos que no pueden ser explicados por vivencias personales elaboradas, sino que tienen refe-

rencias místicas desconocidas para los sujetos. Esta constatación y la existencia inconsciente, permanente y no sólo actual del símbolo, llevan a Jung a preguntarse de dónde procede el símbolo. La respuesta a su preocupación la encuentra en la formulación de una hipótesis: la existencia de los *arquetipos*. Frente a los instintos, expresión de la base biológica del hombre, Jung opone los arquetipos, expresión de la dimensión espiritual, que se manifestarán en imagos y símbolos. ¿En qué consiste esta realidad hipotética a la que denomina arquetipo? Son imágenes arcaicas de la humanidad, que proceden del inconsciente colectivo y que se hacen presentes en la conciencia de los individuos de forma simbólica (Ch. Baudouin, 1967, 68-85, 216-217; J. Benet, 1970, 71-90, 129; R. Hostie, 1961, 63-85; C.G. Jung, 1957; 1960; 1994, 232-233; 1981a, 61-168; 1982, 30-58; G.S. Spinks, 1965, 94-96).

«Llamo a la imagen 'primordial' (o arquetipo) cuando posee un carácter arcaico. Hablo de su carácter arcaico cuando la imagen está patentemente unida con motivos mitológicos familiares. En este caso, expresa materiales derivados primariamente del inconsciente colectivo, mientras que al mismo tiempo indica que la situación consciente momentánea está influida más por el aspecto que por el personal...

La imagen primordial es siempre colectiva, es decir, es común por lo menos a naciones o épocas enteras. Con toda probabilidad, los motivos mitológicos más importantes son comunes a todas las épocas y las razas» (C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, 598, ed. alemana).

Sus contenidos, por tanto, no son personales sino comunes a un grupo humano, al menos a una etnia. Son adquiridos, no individualmente por cada uno de los sujetos en el proceso aprendizaje, sino que lo han sido por la humanidad en el transcurso de la historia, dejando una huella en la estructura biológica humana, transmitida por herencia. Posteriormente, a partir de 1926, cambia su comprensión del arquetipo y de sus orígenes, y lo concibe como una disposición funcional del psiquismo a producir representaciones iguales o análogas, no sólo común a un grupo sino propiedad de todo el género humano (C.G. Jung, 1970, 74; 1982, 121; A. Vázquez, 1981, 19-24).

Todo esto alcanza su sentido cuando nos acercamos a la comprensión de la *estructura de la psique* propuesta por Jung (1981a, 70-72). La complejidad de esta estructura no me permite entrar aquí en una descripción detallada, pero sí al menos a enumerar sus estamentos y a describir el que creo más importante para la psicología de la religión: el inconsciente colectivo.

Para Jung la psique es la suma de los procesos mentales cuya estructura se divide en cuatro estamentos, dos conscientes y dos inconscientes. A los dos primeros les denomina «Yo» y «Persona». El «Yo» es el lugar donde reside la conciencia del propio existir, del «sí mismo», aquello de lo que la persona es conscientemente. Y el término «Persona» lo utiliza en su sentido original (máscara utilizada en el teatro griego para representar los papeles). La «Persona» responde a las expectativas sociales; son los papeles sociales. No es la personalidad «real» del individuo, sino su personalidad social. Los otros dos estamentos son el «inconsciente personal» y el «inconsciente colectivo». El inconsciente personal se identifica básicamente con el inconsciente freudiano, aunque no exactamente (Ch. Baudouin, 1967, 199-202; E. Benet, 1970, 55-70; A. Vázquez, 1981, 24-28). Contiene esencialmente elementos que fueron conscientes y que posteriormente han sido olvidados o reprimidos. Pero más allá de estos contenidos los análisis de sus pacientes reflejan otros contenidos inconscientes, que no son propios de los individuos concretos, sino del grupo humano; esto le lleva a formular la existencia del inconsciente colectivo.

Así nos resulta fácil comprender que los contenidos del inconsciente colectivo son precisamente los arquetipos (C.G. Jung, 1981a, 70-72), que, como señalaba más arriba, no han estado nunca en la conciencia, sino que son heredados de la especie. La existencia en el psiquismo de cada individuo de este depósito común a la especie da origen a los símbolos y mitos que se han desarrollado en las distintas culturas, y que dan forma a las religiones y a las fantasías personales que aparecen en el hombre sano y en los psicóticos. Entre los principales arquetipos podemos señalar entre otros: el «ánima-ánimus», «la sombra», «Dios»...

Una nueva discrepancia frente al psicoanálisis freudiano es la afirmación por parte de Jung de que en el inconsciente existen elementos saludables y beneficiosos. El inconsciente colectivo es el recipiente de una sabiduría infinita con la que el hombre ha de estar en comunión, evitando toda posible ruptura. Esto ocurre en el desarrollo de cada uno de los individuos, que Jung denomina *proceso de individuación* (Ch. Baudouin, 1967, 193ss., 205-209; R. Hostie, 1961, 89-104; 220-223; C.G. Jung, 1957; 1973; 1981a; 1982; 1992; 1993; C.G. Jung y R. Wilhelm, 1991; A. Vázquez, 1981, 252-340; G. Wehr, o. c. 260ss.). Para Jung, la psique humana, y en concreto la dimensión consciente actual, es el producto de una evolución en la que han emergido progresivamente las dimensiones individuales frente a las de la especie. La individuación es el proceso de hacerse «individuo», unidad separada e indivisible. Es el proceso por el cual se llega a que el «sí mismo», la auténtica naturaleza humana, emerja a partir del inconsciente colectivo hacia el inconsciente personal, alcance las dimensiones conscientes del sujeto, y se exprese armónicamente en todas las instancias humanas, logrando la paz y el equilibrio (Ch. Baudouin, 1967, 91-93, 208-210; R. Hostie, 1961, 29-31, 103-104, 158; C.G. Jung, 1981b, 215). En caso contrario, cuando la construcción es disarmónica, se origina la neurosis.

#### c) Tercera etapa (1934-1961):

##### *Psicología analítica, alquimia, gnosis y religión*

A partir de 1934 Jung investiga los rastros que del inconsciente colectivo existen en la cultura occidental, como anteriormente había hecho con las primitivas; así, analiza sistemáticamente la alquimia y los símbolos y los elementos míticos, la religión, etc. (Ch. Baudouin, 1967, 255-261, 279-290; C.G. Jung, 1981b, 211ss.; H. Küng, 1979, 405-407; G.S. Spinks, 1965, 133-145; G. Wehr, 1991, 283ss., 349-353, 365-397). Son años de reconocimiento internacional en los que publica gran parte de sus principales obras: *Psicología y religión* (1939), *Ensayos sobre la ciencia del mito*, en colaboración con C. Kerényi (1941), *Paracélsica* y *El espíritu de Mercurio* (1942), *Psicología y alquimia* (1944), *El libro de los muertos del Tíbet* (1945), *Psicología y educación*, *Contribución a la historia de los tiempos* y *Psicología de la transferencia*



(1946), *Simbología del espíritu* (1948), *Aion* (1951), *Respuesta a Job* (1952), *Sobre las cosas que se ven en el cielo* (1958), *Recuerdos, sueños, pensamientos* en colaboración con Aniela Jaffé (1960) y *Mysterium Coniunctionis* (1967).

A Jung siempre le había interesado el tema religioso, así aparece en sus referencias a recuerdos de infancia, como un «sueño» tenido a los 12 años; sus preocupaciones sobre el Misterio, Dios, el Espíritu, la Trinidad, etc.; así como su desilusión respecto a la religión institucional con motivo de su primera comunión. Su postura personal evoluciona desde la confesión de agnosticismo absoluto a la de creyente. De igual manera, su psicología pasa por distintas épocas: al principio participa de las opiniones positivistas de Freud, aunque no las comparte nunca plenamente; para, a partir de una crisis personal y del estudio de las culturas primitivas, interesarse cada vez más por el hecho religioso, si bien desde su propia perspectiva (Ch. Baudouin, 1967, 288-289; R. Hostie, 1961, 135-145; C.G. Jung, 1981b, 47-54, 63-67, 160-161, 217).

En los años que transcurren entre 1914 y 1939 sus opiniones sobre el tema religioso se encuentran dispersas entre sus obras. En estos años Jung no acepta la referencia del hombre a una divinidad exterior y distinta de él. Reduce la experiencia religiosa a un «fenómeno psíquico» ante el cual intenta ser objetivo. Pero admite el valor de la religión como una expresión del proceso de individuación, siendo «psicológicamente verdadera» (R. Hostie, 1961, 145-150; C.G. Jung, 1982, 63-102).

Para Jung la religión no es la aceptación de determinadas doctrinas, sino fundamentalmente una experiencia a partir de la cual pueden formularse conceptos. La experiencia religiosa no es ya para él, como era para Freud, una etapa infantil en la vida del hombre, sino una experiencia fundamental de lo numinoso, que le pone en relación con las dimensiones más íntimas de su realidad, con el inconsciente colectivo. No es, tampoco, una realidad patológica, sino que en el proceso de individuación tiene la función de madurar y sanar (R. Hostie, 1961, 169-178; C.G. Jung, 1981a; 1986, 189-191).

«He visto con mucha frecuencia que los hombres se vuelven neuróticos cuando se conforman con res-

puestas insatisfactorias o falsas a las cuestiones de la vida. Buscan una buena situación, matrimonio, reputación y éxitos externos y dinero, y permanecen desgraciados y neuróticos, incluso cuando han conseguido lo que buscaban. Tales hombres se sumen las más de las veces en una excesiva estrechez espiritual. Su vida no tiene contenido satisfactorio alguno, ningún sentido. Cuando pueden desarrollar una más amplia personalidad, deja de existir la neurosis en la mayoría de los casos.

La mayor parte de mis pacientes no consistía en personas creyentes, sino en aquellos que habían perdido su fe. A mí vinieron las 'ovejas perdidas'. El hombre creyente tiene también hoy posibilidad de vivir los símbolos en la Iglesia... Pero una tal vida y vivencia del símbolo presupone la participación viva de la fe y ello falta con mucha frecuencia al hombre actual. En los hombres neuróticos falta la más de las veces. En tales casos estamos obligados a observar si el inconsciente no ofrece espontáneamente símbolos que suplan esta carencia. Entonces queda siempre en pie la cuestión de si un hombre que tiene los sueños o visiones adecuadas es capaz de comprender su sentido y aceptar las consecuencias» (C.G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, o. c. 150-151).

En su última etapa (1934-1961) Jung investiga sobre los símbolos religiosos. Así se expresa exhaustivamente en *Psicología y religión* y *Paracélsica*, especialmente el capítulo 2. Y en otras obras, como *Sobre los ejercicios espirituales*, en la que pone en relación el concepto ignaciano del *Anima Christi* con el *viriditas* de los alquimistas; *Psicología y alquimia*, en la que estudia a Cristo como figura psicológica y lo pone en relación con el concepto fundamental alquímico de Lapis (piedra) (G. Wehr, 1991, 202ss., 239ss., 365-373); *Simbología del espíritu*, en el que estudia los arquetipos del espíritu, con trabajos sobre la Trinidad, Satanás, etc.; *Aion*, la publicación más importante sobre el simbolismo religioso, en la que analiza la figura de Cristo y la evolución que su contenido religioso sufre a lo largo de los siglos en relación con la astrología; y *Respuesta a Job*, en la que estudia el papel ambivalente de la figura de Dios y aborda el tema del lado oculto de la imagen de Dios: «la cólera de Dios»; el «temor de Dios», etc. (C.G. Jung, 1973, 32-33, 41ss., 129ss.).

Cuando Jung hace afirmaciones sobre Dios, éstas resultan ambiguas. Mientras que en su última época la experiencia de Dios es algo inmediato, en

sus obras científicas no habla de Dios sino de la «imagen de Dios en el alma humana», o, lo que es lo mismo, del «arquetipo de Dios», lo que ha suscitado no pocas discusiones entre los investigadores de su obra. Al designar a Dios como arquetipo, le sitúa en las dimensiones más íntimas e inconscientes de la personalidad; sólo cabe entrar en comunión con Él por la experiencia y no por el conocimiento racional, pero a la vez parece reducirle a una creación psicológica. Ahora bien, para Jung como psicólogo, y como él mismo defiende, el objeto de su estudio científico no está en afirmar la existencia de Dios en sí mismo, sino en tanto en cuanto está presente y operante en el hombre (Ch. Baudouin, 1967, 209-210, 279-280, 283-287; R. Hostie, 1961, 151-162; A. Jaffé, 1981, 12-13; C.G. Jung, 1960; 1981a, 97-99, 101-102, 140-168; 1981b, 39-40, 63-73, 224, 342-344, 352; G. Wehr, 1991, 97-98).

Por último, el estudio del papel de la religión en el desarrollo de la psique y su relación con las religiones institucionalmente establecidas le lleva a interesarse por el campo de los dogmas y de las religiones comparadas (Ch. Baudouin, 1967, 174-177; R. Hostie, 1961, 163-166, 181-182, 225-250; C.G. Jung, 1973; 1981a, 75-77; 1982, 101; 1981b, 343-344), y se adentra en el estudio de algunos arquetipos, como la Trinidad cristiana, que, según él, psicológicamente hablando, ha de entenderse como una Cuaternidad, en la que el cuarto elemento es el principio femenino, la Diosa Madre. Por eso, en la proclamación del dogma de la Asunción de María, verá un signo más de confirmación de su teoría sobre la Trinidad (R. Hostie, 1961, 236-250; C.G. Jung, 1973, 112-118, 122; 1981b, 343-344; 1982, 101).

### **3. Balance de las aportaciones de la psicología profunda a la psicología de la religión**

Si de todo lo dicho tuviéramos que hacer un balance, debería señalar como fundamentales algunos aspectos positivos:

- La psicología profunda nos acerca a una visión más dinámica de la religión y a un intento de explicación de su origen en el desarrollo de la personalidad del sujeto.

- Pone en relación la imagen de Dios y la figura paterna, lo que ha dado origen a numerosos estudios posteriores.
- Está interesada en comprender la función que la religión tiene tanto en la vida del sujeto como en la sociedad y la cultura.
- Señala las relaciones profundas entre religión y culpabilidad.
- Abre las puertas a un estudio de la patología religiosa.
- Nos invita a una purificación de la vivencia religiosa, de sus motivaciones profundas y de lo que en ellas puede haber de inmaduras o patológicas.
- En el pensamiento de Jung existen aportaciones importantes para el hecho religioso como el papel del símbolo y del lenguaje simbólico, la religión como elemento madurador y sanador en el hombre al ponerle en relación armónica con sus dimensiones más profundas, etc.

Pero, también, debería recordar que:

- Ninguno de los dos autores es imparcial, sino que parten de posturas tomadas, e incluso de prejuicios, e intentan justificar sus posturas sin más (E. Fromm, 1983a, 62; A. Plé, 1970, 127, 135ss.; P. Ricoeur, 1966, 250-251).
- Freud formula afirmaciones para él evidentes en las que fundamenta su crítica, como son la reducción del hombre a una pulsión básica (la libido), el complejo de Edipo, etc., que hoy no lo son tanto ni para el mismo psicoanálisis (E. Fromm, 1974, 96-99; 1982, 109; 1983a, 59), como tampoco lo son las generalizaciones que hace de las conclusiones psicoanalíticas a otros ámbitos como la cultura o la religión (S. Freud, 1912/1913, 1794; A. Plé, 1970, 153-158).
- Al caracterizar Freud la existencia humana por un impulso de necesidad de seguridad y satisfacción de deseos, no deja espacio a la comprensión religiosa del hombre, y desde aquí las conductas religiosas son comprendidas parcialmente como expresiones de vivencias patológicas que impiden el desarrollo humano.

- De la psicología de Jung nos quedan algunas preguntas en el aire: ¿Qué relación hay entre la imagen de Dios y su existencia? ¿Qué valoración existe realmente de lo religioso? ¿Es úni-

camente una tentativa de elaboración simbólica del inconsciente colectivo en esa búsqueda de integración personal? (G.S. Spinks, 1965, 145; A. Vergote, 1975, 209).

## 4

# Psicología experimental y religión

**E**n este capítulo abordaré una serie de autores de diferentes corrientes, pero que tienen en común utilizar técnicas objetivas de medida y métodos experimentales, con el ánimo de alcanzar una mayor objetividad científica en sus afirmaciones. Entre ellos se puede señalar como autor del primer estudio experimental de psicología de la religión a Karl Girgensohn (1875-1925), que a principios del siglo XX se sirvió de la técnica de la «introspección experimental» con el fin de explorar los elementos y las estructuras fundamentales de la experiencia religiosa. Para ello pidió a una serie de sujetos bien entrenados que describieran sus vivencias ante una serie de poemas e himnos religiosos, con el fin de clarificar la naturaleza de los sentimientos religiosos y el lugar que ocupaba la imaginación en la experiencia religiosa.

### 1. Conductismo y religión

Esta objetividad es la que se proponía J.B. Watson, en el año 1912, cuando, en una serie de conferencias en la Universidad de Columbia, presentaba públicamente su proyecto de psicología centrada en el estudio de la conducta. Proyecto recogido en su libro *La conducta: Introducción a la psicología comparativa*, publicado dos años más tarde (J.B. Watson,

1914). En él consideraba que la conducta es el único elemento cuantificable y predecible del ser humano y por lo tanto el único objeto de la psicología. Con ello abría un camino nuevo y prometedor para el desarrollo de la psicología científica al proponer una metodología más objetiva en la que la observación, la predicción y el control de la conducta eran sus tareas principales. Pero, al negar las dimensiones internas de la personalidad, hizo muy difícil, si no imposible, desde esta perspectiva el estudio de los sentimientos y las vivencias religiosas del hombre, objetivo que, en principio, quedó prácticamente excluido. El hecho es que la mayoría de los conductistas y neoconductistas estrictos o no se interesaron en absoluto por el hecho religioso, o lo hicieron de forma tangencial desde sus perspectivas biológicas, experimentales, etc.

a) W. Sargant. *Comprensión de la conversión desde el condicionamiento clásico*

El psiquiatra inglés William Sargant, en su obra *Battle for the Mind* (W. Sargant, 1997), partió de los conceptos pavlovianos de «estimulación transmarginal» e «inhibición transmarginal» para explicar el fenómeno de la conversión.

Pavlov había experimentado que una estimulación excesiva (estimulación transmarginal) resultaba

traumática en el sistema neurológico del animal que la recibía, produciendo una inhibición (inhibición transmarginal). Esto le llevó a Pavlov a estudiar las respuestas a una estimulación excesiva, comprobando que, en contra de las reglas de un cambio más o menos paralelo entre el volumen de los estímulos y el de las respuestas, la respuesta se desarrollaba en tres fases: una primera fase «igualatoria», en la que todos los estímulos provocan el mismo efecto; posteriormente una segunda fase «paradójica», en la que los estímulos débiles provocan una respuesta más importante que los fuertes; para finalmente, en la fase «post-paradójica», generar una distorsión de los efectos: el estímulo positivo se mantiene totalmente ineficaz, mientras que el estímulo negativo produce respuesta positiva (W.S. Sahakian, 1982, 549).

Sargant, que en una visita a los EE.UU. le había impresionado la manipulación de determinados grupos religiosos de la ciudad de Durham (Carolina del Norte), aplicó estas conclusiones de Pavlov a la conversiones religiosas dramáticas. Según él, la prolongación de una estimulación transmarginal (una estimulación religiosa intensa) da como resultado un proceso histérico de sugestionabilidad (un proceso de inhibición o bloqueo) en el que el estímulo contrario será el que genere respuesta. Para Sargant, tras una intensa excitación emocional, que genera una saturación de vivencias religiosas, son los terrores imaginados y no las vivencias religiosas los que provocan un *revival* religioso.

A partir de aquí extendió su explicación a otros fenómenos religiosos, como las posesiones inducidas por la utilización de prácticas emocionales intensas de los ritos, etc. Con ello quiso buscar una explicación a la manipulación encubierta de los cultos y las sectas. El ritmo y la música ensordecedora, el baile vigoroso, el paroxismo..., que caracterizan los rituales, tienen como fin provocar crisis de excitación emocional que llevan a estimulaciones transmarginales. Son el momento de captación en el que el control es colapsado, en el que los practicantes experimentan la «llegada del Espíritu», típico de los participantes de este tipo de prácticas, y en el que sienten que es el espíritu el que les mueve. Durante estos episodios de inhibición transmarginal, la sugestionabilidad de los participantes es considerable,

y en ellos pueden ser manipulados por el líder carismático.

#### b) B.F. Skinner (1904-1990)

Casi parece innecesario señalar la importancia de Skinner en el pensamiento neoconductista. Este autor, que recibió el doctorado en 1931 por la Universidad de Harvard y fue profesor desde 1936 de las universidades de Minnesota, Indiana y Harvard, recibió en 1958 el «Premio a la Contribución Científica Distinguida», concedido por la Asociación de Psicología Americana (APA), y en 1968 el «Premio Nacional de la Ciencia», concedido por el presidente de los EE.UU. Sus ideas las desarrolló fundamentalmente en sus obras: *Ciencia y conducta humana* (1953), libro de texto para sus alumnos de Psicología de la Universidad de Harvard, *Más allá de la libertad y la dignidad* (1971) y *Sobre el conductismo* (1974); en ellas desarrolló el concepto clave de su pensamiento, el *Condicionamiento operante* (B.F. Skinner, 1972b; 1975; 1981).

En cuanto al hecho religioso, Skinner lo abordó repetidas veces en sus obras, pero sólo tangencialmente. No estudió las distintas conductas religiosas a partir del condicionamiento operante, sino que abordó el hecho religioso en el contexto de las instituciones sociales que ejercen un control en las conductas humanas, como son el gobierno, la ley, la psicoterapia, la educación, la economía...; a todas ellas dedica la sección quinta de *Ciencia y conducta humana*. En concreto abordó el papel de la religión en el capítulo XXIII de esta obra (B.F. Skinner, 1981, 373ss.), así como en su novela *Walden dos* (B.F. Skinner, 1980, 220ss.), en la que no lo trató sistemáticamente, sino que aparece disperso a lo largo de toda la obra. En cualquier caso, lo religioso es comprendido por Skinner como un reforzante o un elemento inhibitorio de la conducta, y las instituciones religiosas son comprendidas como reforzadores o inhibidores sociales de determinadas conductas al apelar a premios o castigos eternos.

Junto a esta concepción del papel específico de lo religioso, aparece en la obra de Skinner otro tema, que si bien no lo aplica directamente a la comprensión de las conductas religiosas sin embargo no le resultaría difícil hacerlo: las conductas supersticio-

sas (B.F. Skinner, 1972, 168-172; 1981, 114-117). Según él, hay ocasiones en las que una determinada conducta irrelevante (por ejemplo, colocar un décimo de lotería bajo una imagen de San Pancracio) coincide accidentalmente con un hecho o una respuesta (el décimo es premiado), ocasionando que el sujeto asocie una con otro y repita la primera esperando que desencadene el segundo. Esta asociación podría explicar muchas conductas inútiles e irracionales que efectúan los humanos con el fin de conseguir una determinada respuesta y podría, también, dar pie a la explicación de determinadas conductas religiosas o pseudorreligiosas.

Las principales críticas que se han hecho al conductismo representado por Skinner referente a su acercamiento a la religiosidad pueden resumirse en dos: la reducción de la experiencia a las conductas públicas y el desprecio de importantes motivaciones de tales conductas. Si bien algunos psicólogos conductistas menos radicales han intentado superar estas limitaciones (D.M. Wulff, 1991).

## 2. Análisis estadísticos y estudios experimentales del hecho religioso

Si bien la aplicación rígida del conductismo no ha hecho grandes aportaciones a la comprensión del hecho religioso más allá de la comprensión de algunas conductas patológicas o casi patológicas, sin embargo, la psicología experimental ha introducido una determinada metodología y precisión en el estudio de la psicología de la religión, como son: el proceso de observación y de medida como paso previo a la formulación de conclusiones, la creación de rangos, el tratamiento con cálculos matemáticos complejos de correlación y probabilidad, la utilización de cuestionarios estandarizados, las investigaciones en sujetos y en muestras de población... todo ello ha permitido un gran desarrollo de esta materia, que va desde su origen a finales del siglo pasado con el estudio efectuado por Starbuck hasta la actualidad (M. Argyle, 1966).

### a) R. Stark y Ch.Y. Glock

Entre los estudios estadísticos sobre el hecho religioso, destaca por su interés el efectuado por

Glock y Stark, el Programa de Investigación en Religión y Sociedad del Centro de Investigación y Medida de Berkeley (California) (R. Stark y Ch.Y. Glock, 1965; 1968; 1973), el más importante efectuado en los EE.UU. Las principales cuestiones que dominan la primera parte de la investigación son: ¿Cuál es la naturaleza del compromiso religioso? ¿Cuál es la fuente sociológica y psicológica de este compromiso? ¿Cuál es su consecuencia sociológica y psicológica?

Algunos de los descubrimientos de Glock y Stark están recogidos en sus libros: *Religion and Society in Tension* (1965) y *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (1968). En ellos se incluyen los datos de una muestra de tres mil cuestionarios pasados a miembros de iglesias del norte de California y otra segunda muestra, ésta nacional, de casi dos mil cristianos adultos. La segunda muestra, a diferencia de la primera, incluye todo tipo de personas estadísticamente significativas: cristianos de las distintas confesiones, indiferentes... La investigación recoge cinco dimensiones de la religiosidad: las creencias (dimensión ideológica), la práctica (dimensión ritual), las experiencias religiosas (dimensión experiencial), los conocimientos religiosos (dimensión intelectual) y los efectos de la religiosidad (dimensión consecuenencial); examina cada una de las dimensiones con el fin comprender su relación, y concluye que el área de las experiencias es el más importante para la psicología de la religión.

A partir de las experiencias religiosas, que son descritas como «experiencias de encuentro (cierta sensación de contacto) con su propia intimidad y cierta conciencia de lo sobrenatural», estos autores, que esperaban que únicamente el 20% de su muestra reconocería tal sensación o presencia, hallaron que el 73% de los protestantes y el 66% de los católicos de entre sus encuestados respondían afirmativamente a la existencia de ésta en sus vidas, lo que les hizo concluir que existe una identificación entre la sensibilidad religiosa y la «sensación de la presencia de Dios».

Stark y Glock dividen las respuestas en cuatro tipos distintos, que a su vez incluyen distintos subtipos, creando una taxonomía de la experiencia religiosa. Los cuatro tipos son:



- El «confirmado», en el que el hombre asume notas de la existencia del ser sobrenatural, que le autentifica.
- El «obediente», en el que la divinidad es respondida por el hacer del hombre.
- El «estático», en el que la conciencia de presencia es respondida por una relación afectiva, que busca el amor y la paz.
- Y el «revelado», en el que la experiencia religiosa hace que la persona se perciba como confidente o *partenair* de la divinidad.

Pero no se conforman simplemente con construir una tipología, sino que sus investigaciones intentan conocer la frecuencia de cada uno de los tipos.

Este estudio suscitó algunas críticas: una primera referida a la limitación propia de los cuestionarios como método de investigación y de análisis de conductas religiosas, debida a la ambigüedad del lenguaje, etc., que hace que los resultados en gran parte dependan de la dirección de la investigación, de la habilidad del investigador y de las características del problema; y una segunda que se dirige hacia las conclusiones y que hace referencia a las posibles relaciones entre los distintos factores, puesto que al simplificar el problema puede ocurrir que en el análisis estadístico la primera variable se correlacione con la segunda, aunque esa correlación no exista en la realidad y las variables sean independientes, ya que el cuestionario puede estar construido de tal forma que suponga alguna discriminación sobre la forma de aparecer las variables. Con todo, a pesar de las limitaciones metodológicas, el programa de investigación «Sociedad y religión» de Berkeley, llevado a cabo por Stark y Glock, ha supuesto una importante contribución a la aplicación del método estadístico al estudio de la religión en EE.UU.

#### b) Otros estudios estadísticos

En esta línea de investigación los estudios se han ido sucediendo y multiplicando en los últimos años, sobre todo en el campo de la sociología religiosa, y también, aunque en menor cuantía, en el de la psicología. Estos estudios permiten una visión de la evolución de algunos factores del fenómeno religioso (creencias, práctica, etc.) en las distintas socieda-

des, aunque raramente permiten una interpretación psicológica de los hechos y de sus motivaciones. De todas maneras es justo señalar algunos estudios más importantes y recientes entre los muchos efectuados en este campo como son el de J. Stoetzel (1983) sobre la sociedad Europea, los reunidos o efectuados por un grupo de sociólogos españoles sobre la juventud y la sociedad española (J.J. Toharia y otros, 1984; 1985; 1989; P. González Blasco y J. González-Anleo, 1992, J. Elzo y otros 1994; 1999), o el efectuado por G.C. Milanese (1981), muy completo en su análisis, efectuado entre los jóvenes italianos.

#### c) Estudios experimentales

Otro tipo de estudios son los que utilizan el método experimental, que tiene como principal característica la formulación de hipótesis, en las que se postula la influencia de un determinado hecho sobre otro, que son posteriormente comprobadas o refutadas gracias a la investigación por medio del control de variables y el análisis de correlaciones. Este control se efectúa mejor con muestras muy pequeñas y en el laboratorio que en situaciones ambientales normales. Esto hace que este tipo de estudios no sea el más frecuente en psicología de la religión. De todas formas existe un número suficiente de estudios, que recogen regularmente los artículos de *Journal for the Scientific Study of Religion* y *The International Journal for the Psychology of Religion*, algunos de los cuales se recogen a lo largo de la presente obra (L.B. Brown, 1973, 209-342; M. Argyle y B. Beit-Hallahmi, 1973). También se incluyen en este apartado muchos otros que se han efectuado, a pesar de la dificultad de controlar las variables, con grupos de población en su ambiente natural, utilizando distintas técnicas como la de test y retest. Este tipo de estudios tiende a centrar su atención sobre las conductas específicamente religiosas y las actitudes, como por ejemplo la influencia de la oración zen en la personalidad de los que la practican. Así, el experimentalismo ha venido a contribuir a la psicología de la religión aportando información objetiva sobre el fenómeno religioso.

También se han utilizado estudios empíricos para comprobar o refutar hipótesis formuladas por otras corrientes de pensamiento psicológico como es el

caso del psicoanálisis sobre el hecho religioso entre otros. Para ello se han realizado por ejemplo estudios sobre la correlación entre imagen de Dios e imágenes paternas, que han utilizado la técnica «Q-Sort» de W. Stephenson, como es el efectuado por M.O. Nelson y E.M. Jones, y replicado dos veces: la primera por O.J. Strunck y la segunda por A. Godin y M. Hallez o el de R. Vianello hecho con niños, o los realizados con otras técnicas de investigación como el de A.W. Siegman entre otros (A. Godin y M. Hallez, 1964, 247-249; M.O. Nelson y E.M. Jones, 1968, 185-195; A.W. Siegman, 1961, 74-78; 1968, 197ss.; W. Stephenson, 1953; O.J. Strunck, 1959; R. Vianello, 1976, 203ss.).

#### *d) Psicología fisiológica y religión*

Finalmente, otra fuente de investigación aportada por la psicología científica es la que se ha abierto con el estudio de la base biológica de la personalidad. Ya Pavlov y más tarde el conductismo de Watson señalaban una relación importante entre psicología y fisiología, que las investigaciones posteriores han pretendido clarificar. Las aproximaciones biológicas se han orientado principalmente al estudio del cerebro como órgano central del sistema nervioso: estudios sobre el córtex, las funciones de los hemisferios cerebrales, el cerebro medio, etc. Los avances en la comprensión de la biología y de los procesos químicos en el organismo humano del siglo XX han sido los más importantes de la historia. La existencia del encefalograma, la posibilidad de estimulación química y eléctrica... han hecho posible la creación de un mapa del cerebro humano desconocido hasta ahora. Junto a estos estudios, las relaciones entre cerebro medio, sistema hormonal y estados de ánimo han abierto un nuevo campo de comprensión de las emociones...

Todo ello ha hecho posible estudios referidos a algunos aspectos de la religiosidad, como la relación entre privación sistemática de estímulos y sugestionabilidad (técnica utilizada frecuentemente por algunas sectas); semejanzas entre efectos de determinadas drogas y fenómenos místicos extraordinarios; relación entre ondas eléctricas cerebrales, estados de conciencia y meditación; función de los hemisferios cerebrales... (A. Huxley y otros, 1980; J. Kugler, 1985; J. Rof Carballo y J. del Amo, 1986).

### **3. Aportaciones de la psicología cognitiva a la psicología de la religión**

El agotamiento del desarrollo del neoconductismo y de sus aportaciones fue sustituido en la historia de la psicología científica por una nueva corriente, el cognostivismo, que centra su atención en el estudio de los procesos mentales y de la memoria humana con el fin de comprender y predecir la conducta humana (R.E. Mayer, 1985, 17-18). Fijar el nacimiento de esta corriente y sus predecesores, así como las distintas escuelas que en ella se engloban, no resulta nada fácil y probablemente necesita aún un tiempo de desarrollo y sedimentación, pero casi todos los autores de esta corriente reconocen entre sus predecesores a J. Piaget y a sus estudios como pioneros.

#### *a) J. Piaget (1896-1980)*

Nació en Neuchatel (Suiza). Desde niño fue amante del estudio y de la investigación científica, especialmente de la biología. Publicó su primer trabajo científico a los diez años: una nota de una página sobre un gorrión albino que había observado en un parque público. Trabajó como adjunto del director del Museo de Historia Natural, publicando hasta 20 trabajos sobre estos temas antes de cumplir 21 años.

En 1915 se licenció y en 1918 se doctoró en Ciencias naturales. En estos años lee sobre temas muy variados: psicología, filosofía, religión, etc. Al doctorarse abandonó Neuchatel en busca de preparación en el campo de la psicología, y así llegó a la Sorbona, donde se le ofreció la posibilidad de trabajar en el laboratorio que dirigió A. Binet y ahora lo hacía Th. Simon. Al ponerse a trabajar con escalas de inteligencia le llamó la atención las respuestas incorrectas, y publicó sus resultados en una serie de artículos que vieron la luz en 1921 y que hicieron que le ofrecieran el cargo de director del Instituto J.J. Rousseau de Ginebra, lo que le permitió tiempo y libertad para realizar sus investigaciones.

Entre 1921-25 hizo estudios sobre lenguaje del niño, el razonamiento causal, el juicio moral, etc., que fueron completados posteriormente con estudios sobre volumen y cantidad, así como con la observación detallada de sus propios hijos. Todo ello

dio pie a sus afirmaciones sobre el desarrollo infantil. Entre 1929 y 1939 fue nombrado director de la Oficina Internacional de Educación, lo que le permitió poner en contacto sus teorías con la práctica educativa.

Después de su llegada a Ginebra organizó junto con algunos miembros de la Asociación Cristiana de Estudiantes de la Suiza Francesa un grupo para la investigación en psicología de la religión, y presentó sus reflexiones en varias de las reuniones anuales de la asociación de la Sainte-Croix (J. Piaget, 1922b, 42-43). En una serie de escritos sobre actitudes religiosas, Piaget distinguía dos tipos, que corresponden a dos concepciones de Dios aparentemente opuestas: Trascendencia e Inmanencia. Según la primera, el Ser Supremo es un Dios de causas, fuente de orden cósmico y de sentido, mientras que el Dios «inmanente» es un Dios no de causas sino de valores, un Dios situado dentro del hombre más que en el mundo exterior (J. Piaget, 1930, 9-10). Su estudio indica que los sujetos se inclinan hacia una u otra concepción según la relación que han tenido con sus padres. Hay personas predispuestas hacia la trascendencia y hacia una moral de obediencia, cuando de niños se les enseña el respeto universal hacia los adultos, sobre todo si éstos detentan la autoridad y el prestigio. Y hay una inclinación hacia la inmanencia y una moral de autonomía cuando la actitud es de respeto mutuo, y se funda en la igualdad y la reciprocidad (J. Piaget y J. de la Harpe, 1928, 7-40).

Pero su aportación más importante en los temas que estudia la psicología de la religión se encuentra en su trabajo sobre el desarrollo moral del niño, al que dedica una de sus obras (J. Piaget, 1987). Piaget para este estudio utilizó, como es habitual en su obra, el método clínico, con niños de entre tres y doce años. En él analizó el respeto que suscitan en los niños las reglas y su criterio de responsabilidad y justicia. Todo ello le llevó a descubrir distintos estadios en este proceso, que puso en relación con los estadios de la evolución de la inteligencia, y que van desde un concepto absoluto de la Ley hacia la conciencia de contrato social. De un concepto heterónimo de justicia a un concepto autónomo.

Sus estudios sobre el desarrollo de la inteligencia (J. Piaget, 1921a, 449-480; 1921b, 141-172; 1922a, 222-261; 1929; 1965; 1967; 1989; J.H. Flavell, 1982, 23ss.) han influido notablemente en la psicología de la religión, en investigaciones sobre la evolución de los conceptos religiosos como el concepto de Dios, en las creencias y en el concepto de pertenencia religiosa, hasta el punto de que son frecuentes los estudios que hacen referencia explícita a los estadios de la inteligencia según Piaget (P. Bovet, 1975; J.P. Deconchy, 1964, 277-290; 1967; D. Elkind, 1981; E. Harms, 1944, 112-122).

#### *b) L. Kohlberg (1927-1987)*

Un continuador del pensamiento de Piaget fue L. Kohlberg, que, formado en la Universidad de Chicago, en la que se doctoró, fue atraído por la obra de éste en torno a los años 50 (L. Kohlberg, 1958). Ejerció como profesor de la Universidad de Harvard, donde desarrolló su labor docente, que alternó con la tarea investigadora centrada en el tema del desarrollo moral, para el que se sirvió como método de la narración de historias que presentan determinados problemas éticos. Los resultados de sus investigaciones se publicaron a partir de 1963 (L. Kohlberg, 1963a, 11-33; 1963b; 1989; 1992).

Para Kohlberg el proceso del logro de la autonomía moral es más lento de lo que Piaget proponía en sus estudios, y señaló tres niveles en el desarrollo moral con dos estadios cada uno:

- Nivel I: Pre-convencional. En este estadio el criterio moral es heterónimo.
- Nivel II: Convencional, en el que el sujeto alcanza niveles de autonomía moral, pero el criterio último está en relación con el sistema social.
- Nivel III: Post-convencional, en el que algunos sujetos llegan a la formulación de principios morales universales que muchas veces se encuentran en clara confrontación con los sistemas sociales admitidos, creando problemas que le llevan a la objeción de conciencia.

## 5

# Psicología y psicoanálisis humanista y religión

**E**n 1961 A.H. Maslow junto con un grupo heterogéneo de psicólogos, entre los que se encontraban K. Golstein, Ch. Bühler, R. May y C. Rogers, fundó la revista *The Journal of Humanistic Psychology*. Este grupo inicial cristalizó en 1962 en la Asociación Americana de Psicología Humanista, que pretendía responder a una preocupación que entonces estaba en el ambiente: la mejora de la calidad de vida, el desarrollo del hombre, su salud y su madurez. Pero esta preocupación no fue exclusiva de ellos, sino que fue común a otros psicólogos, como algunos psicoanalistas de la segunda generación, entre los que se encontraban: E. Fromm, K. Horney, E.H. Erikson..., a los que se denomina psicoanalistas culturalistas o psicoanalistas humanistas (I. Baumgartner, 1977, 467ss.; W.S. Sahakian, 1982, 392-393).

### 1. Psicología humanista: características generales

Maslow, al presentar esta corriente psicológica, lo hizo como una «tercera fuerza» frente a la comprensión del hombre por parte del psicoanálisis y del conductismo, que consideraba parciales, puesto que no le entendían como persona sana que actúa

de forma creativa (Ch. Bühler, 1979). De ahí que el primer nombre con el que se denomina esta corriente fuera el de «psicología de la salud». En un folleto preparado por Ch. Bühler y J.F.T. Bugental se enunciaban los cuatro principios fundamentales del movimiento (W.S. Sahakian, 1982, 298-299).

- Centrar la atención en la persona sobre la que se experimenta y enfocar así la experiencia como fenómeno primario del estudio del hombre.
- Subrayar las cualidades humanas distintivas, como son la capacidad de elección, la creatividad, la valoración y la autorrealización, opuestas al criterio de los seres humanos dado en términos mecanicistas y reduccionistas.
- Lealtad al significado en la selección de los problemas a estudiar, lo que supone poner mayor énfasis en que los problemas estudiados sean útiles al crecimiento humano y a la mejora de la sociedad que una búsqueda de objetividad a ultranza a expensas de su significación.
- Tener un interés último por la dignidad y valía del hombre y en el desarrollo del potencial inherente a toda persona.

Tras esta declaración de principios había una serie de presupuestos antropológicos (G.W. Allport,

1961, 19-40; E. Fromm, 1975, 59-64, 137, 170, 300-309; 1982, 11-19, 134-179; 1983a, 20-33, 51, 59-63; A.H. Maslow, 1983, 34-37) (se considera al hombre con un papel y con una identidad personal, como un ser histórico, con un pasado y abierto al futuro; y con una libertad y una responsabilidad que le permiten tener una escala de valores y un sentido personal) y psicológicos (A. Maslow, 1983, 29-31, 251-282):

- Se defiende la existencia de una naturaleza humana interna de base esencialmente biológica, en parte propia de cada persona y en parte común a la especie, que es, hasta cierto punto, «natural», intrínseca, innata y, en un cierto sentido, inmutable, y que puede estudiarse científica y objetivamente gracias a las técnicas experimentales.
- El hombre es un ser en crecimiento. Su base biológica inicia este proceso cuando comienza a entrar en contacto y a sostener un diálogo con el mundo exterior, lo que le lleva al logro del yo.
- La personalidad está dotada de una dimensión profunda. Muchos de sus aspectos son inconscientes porque están reprimidos, pero no todos son necesariamente negativos, puesto que las necesidades, las emociones y las potencialidades humanas básicas son neutrales o positivamente «buenas»; por ello es mucho mejor sacarlas a la luz y cultivarlas que intentar ahogarlas, dado que, si se les permite que actúen como principio rector de la vida, ésta se desarrollará saludable, provechosa y felizmente; pero si se niegan o intentan abolir, la persona enfermará.
- El hombre está llamado a la salud, a la madurez, a la autorrealización. Esta fuerza interna es un aspecto dominante de la «voluntad de salud», del impulso a la autorrealización. El desarrollo hacia la etapa adulta se logra gracias a su descubrimiento y aceptación, y su consecución, por medio de las elecciones que el hombre hace, y de su propio proyecto, fruto de la voluntad; para ello es necesario un cierto e inevitable nivel de disciplina, privación, frustración y dolor; experiencias éstas que guardan relación con un sentimiento de autorrespeto y auto-

confianza saludables. Quien no ha conseguido, resistido y superado las dificultades, sigue dudando de su propia capacidad de hacerlo.

- No es posible ningún tipo de salud psíquica a menos que se acepte básicamente, se ame y respete por los otros y por uno mismo este núcleo esencial de la persona.

La formulación de estos principios supone una visión claramente optimista del hombre, ya que se le concibe como un ser dotado de capacidad de salud y crecimiento, y llamado a la autorrealización personal.

#### a) A.H. Maslow (1908-1970)

Nacido en Brooklyn (Nueva York), estudió Psicología dentro de la corriente del conductismo más estricto, pero posteriormente recibió la influencia de psicoanalistas como K. Horney y E. Fromm, de la Gestalt por medio de M. Wertheimer y de antropólogos como R. Benedict. Se graduó en Arte y Filosofía por la Universidad de Wisconsin en 1934. En 1954 desarrolló su teoría de la motivación en su libro *Motivación y personalidad*, que fue revisado en 1970, y su teoría de la autorrealización en 1962 en su libro *El hombre autorrealizado*, para posteriormente estudiar el tema religioso en *Religión, valores y experiencias cumbre* publicado en 1964. En 1962 fundó junto con otros psicólogos la Asociación Americana de Psicología Humanista, y fue presidente de la Asociación de Psicología Americana hasta 1970.

En su estudio sobre las motivaciones humanas señala la existencia de una «jerarquía de necesidades». Para él, el sentido de los comportamientos no puede reducirse a un impulso único, sino que afirma la existencia de múltiples motivaciones que agrupa primero en cinco y posteriormente en siete niveles, que van desde aquellas que permiten comprender las conductas y actitudes que nacen de una necesidad que ha de ser saciada, hasta las que proceden de un valor «superior», que denomina «metamotivaciones». Esta jerarquía de menos a más es:

- *Necesidades fisiológicas*, en las que incluye los aspectos instintivos de supervivencia y reproducción (alimentación, sexo, etc.).

- *Necesidad de seguridad*, indispensable para el desarrollo y crecimiento del hombre, que no puede sentir permanentemente su vida puesta en peligro. En ellas incluye el orden y el bienestar.
- *Necesidad de pertenencia*. El hombre, para que pueda desarrollarse, necesita sentirse miembro de un colectivo, pertenecer a él y ser acogido y amado.
- *Necesidad de prestigio*. El hombre ha de ser valorado, ocupar un lugar, tener un papel. Necesita el prestigio y el éxito.
- *Necesidad de autorrealización*. Por último, el hombre necesita, para ser tal, desarrollar «valores» de tipo superior, como la paz, la justicia, lo bello, etc., que den sentido a su vida.

Para Maslow esta escala se articula de manera que los valores se encuentran en el extremo superior del continuo que comienza en las necesidades fisiológicas. Mientras que estas últimas responden a necesidades que han de ser saciadas y que en el momento en que lo son desaparecen, según avanzamos en la escala en dirección hacia las motivaciones superiores, en lugar de desaparecer, la necesidad se refuerza cuanto más la ponemos en práctica. Así el hombre que tiene y vive un determinado valor, cuanto más participa de él, más motivado se encuentra (A.H. Maslow, 1983, 203-238).

Una segunda característica en la escala de las motivaciones es que, para que exista no sólo la posibilidad de supervivencia sino de crecimiento psicológico e incluso de equilibrio mental, es necesario que se sacien las motivaciones básicas. Ahora bien, cuando el hombre alcanza un nivel de crecimiento suficientemente humano está dispuesto a renunciar incluso a las necesidades básicas en aras del valor superior por él elegido, hasta el punto de entregar la propia vida por él (A. Maslow, 1983, 79-106).

En sus últimas obras, Maslow abordó el estudio de la autorrealización y las meta-motivaciones. Para él, todas las definiciones de autorrealización aceptan o implican la aceptación y expresión del núcleo interno o yo, es decir, la realización de sus capacidades y potencialidades latentes, y una mínima presencia, la menor posible, de enfermedad, neurosis,

psicosis, pérdida o disminución de las capacidades humanas y personales básicas (A.H. Maslow, 1983, 261). Pero es más, en aquellos hombres que llegan a los más altos niveles de humanización aparecen determinadas experiencias que denomina «experiencias cenitales» o «clímax», a las que dedicó su obra *Religions, Values and Peak-Experiences* (A.H. Maslow, 1964; 1985, 133-156, 205-217, 302-309, 335-349). Experiencias de una plenitud de ser como no aparecen en ninguna otra, a las que denominó «religiosas», en el sentido amplio del término, puesto que si bien éstas son la base de las experiencias religiosas propiamente dichas (vivencias y sentimientos religiosos, revelaciones, iluminaciones...) no son exclusivos de ellas sino comunes a la intuición artística, a los sentimientos altruistas...

«Además, lo que parece surgir de esta nueva fuente de datos es que esta experiencia núcleo-religiosa esencial puede fundamentarse en un contexto teísta y sobrenatural o en un contexto no-teísta» (A.H. Maslow, «La experiencia núcleo-religiosa o trascendental», en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, VV. AA., Ed. Kairós, Barcelona 1982, 2ª ed., 261-262).

Para Maslow estas experiencias cenitales no son únicamente causantes de momentos puntuales de plenitud, sino que conllevan un proceso de crecimiento humano, son dadoras de sentido y de plenitud. Pero al analizar el hecho religioso tal como aparece en la sociedad enseguida descubre que no todos los hombres que se denominan religiosos participan en este tipo de experiencias, sino que entre éstos hay muchos que únicamente viven a partir de la experiencia de otros; son los que él denominará anaclimáticos, los que viven de oídas, y que para intentar no perder el espíritu de los que sí participaron de estas experiencias clímax se agarran a las normas, a los ritos, etc. (A.H. Maslow, 1982, 257-271).

#### b) G.W. Allport (1897-1967)

Nacido el 11 de noviembre de 1897 en Montezuma (Indiana), en un hogar marcado por la religiosidad protestante, en el que los padres estaban preocupados por transmitir a sus hijos el interés por las cuestiones religiosas. Se licenció en Harvard en 1922. Realizó cursos de Psicología en Berlín y Hamburgo



(Alemania) y Cambridge (Inglaterra) entre 1922 y 1924. Volvió a Harvard como profesor del Departamento de Psicología y de la Escuela de Relaciones Sociales, primero como profesor de Ética social (1924-1930) y posteriormente como profesor de Psicología (1930-1966). En 1937 fue nombrado director del Departamento de Psicología de Harvard y publicó *Psicología de la personalidad*. Editó durante doce años el *Journal of Abnormal and Social Psychology*. En los tres años siguientes exploró la relación entre religión y salud mental, y religión y prejuicio; este último fue para Allport consecuencia de un ambiente supersaturado de determinadas actitudes mentales. En 1950 publicó *¿Qué es la personalidad?*; en 1955 *Devenir*; y en 1961 *La personalidad, su configuración y desarrollo*.

Para Allport, el objeto de sus estudios es el hombre en sí mismo, con toda su complejidad, su unicidad y su capacidad de cambio. Para ello formula su teoría de la personalidad, que según él tiene una triple dimensión: «total», «organizada» y «dinámica» (G.W. Allport, 1961, 41-71; 1968a, 44-86; 1978, 112-117; J. Geiwitz, 1977, 19-36).

En todo comportamiento hay dos aspectos, uno adaptativo (lo que el hombre hace y por qué lo hace) y otro expresivo (cómo lo hace). El hombre, por el hecho de ser un todo, una realidad total, manifiesta algo de sí mismo en todo lo que hace. Está organizado en su propio interior. Sus pensamientos y actos están integrados y poseen un cierto grado de estabilidad a lo largo del tiempo. Pero ¿qué es lo que diferencia a unos hombres de otros? Para Allport no es la estructura de su personalidad, sino su dinámica, su direccionalidad. Esta preocupación es la que le llevó a interesarse por las motivaciones, que tienen la función de ser los motores y directores de la conducta. Aquí es donde se sitúa su interés por el tema religioso.

Entre 1944 y 1950 investigó el significado de la religión en la organización de la personalidad, y midió, en colaboración con J.M. Gillespie y J. Young, la incidencia del sentimiento religioso en una muestra de estudiantes de Harvard y de Radcliffe. Como resultado, publicó en 1950 su libro *El individuo y su religión*, que es una revisión de sus *Lowell Lectures*, tenidas en Boston en la primavera de 1947 y en la Universidad Metodista de Ohio en la primavera de

1949 (G.W. Allport, 1972, 33-36), y una continuación de su obra anterior *Psicología de la personalidad*; en él describía el papel de la religión subjetiva en la estructura de la personalidad. En este libro, Allport mantenía una actitud respetuosa a todo tipo de creencias, pero no las admitía sin más, sino que hacía un análisis de sus motivaciones y del papel que juegan en su nacimiento, tanto la cultura social en la que el sujeto crece, como la tendencia al conformismo con el ánimo de distinguir entre religión vivida de forma madura, elegida libremente, e inmadurez religiosa (G.W. Allport, 1972, 31-37).

«Mi esfuerzo, repito, mira únicamente a hacer una clara descripción del puesto que ocupa la religiosidad subjetiva en la estructura de la personalidad, tal y como quiera que sea. Mi acercamiento es psicológico: algunos lo llamarán natural. No formulo hipótesis ni opongo refutaciones sobre las razones de las religiones reveladas: puesto que escribo como hombre de ciencia y no tengo facultad para hacerlo» (G.W. Allport, *L'individuo e la sua religione*, Ed. La Scuola, Brescia 1972, 33).

Afirmaba que la experiencia religiosa es un «fenómeno variable» de un sujeto a otro. Investigó sobre el origen del sentimiento religioso adulto y maduro y las distintas situaciones existenciales que lo causan, y concluyó que en el nacimiento de la experiencia religiosa del individuo entran en juego cuatro elementos constitutivos: las necesidades del hombre, los «componentes temperamentales», los valores «psicogénicos» (la verdad, el bien, la belleza...) y la búsqueda de sentido». Así la experiencia religiosa madura se convierte en un factor impulsor de la personalidad, capaz de dar unificación interior y comprensión de la realidad circundante, lo que imprime a la existencia un singular dinamismo, que se va especificando en conductas cada vez más articuladas y coherentes (G.W. Allport, 1961, 243-249; 1972, 49-61). Pero no toda experiencia religiosa era madura para Allport, puesto que hay formas inmaduras de vivirla, e incluso patológicas, por eso distinguía dos tipos de religión: una religión interna o intrínseca (madurante y propulsiva), y otra extrínseca (derivada de necesidades infantiles de defensa, seguridad, etc.) (G.W. Allport, 1972, 105-134; 1978, 118-124). Ahora bien, estos dos tipos no son dos categorías aisladas e independientes, sino que las concibe como

dos polos de un continuo entre los que se distribuye la población. De tal manera que para que la experiencia religiosa sea madura es necesario que existan en ella «disposiciones cardinales» (G.W. Allport, 1968b, 255, 310), esto es, que tenga un carácter totalizante que jerarquice todos los demás valores de tal forma que origine esa concepción unitaria de la vida, abierta al desarrollo y al enriquecimiento.

c) E. Fromm (1900-1980)

Nacido en 1900 en Francfort (Alemania), de familia judía practicante, hizo estudios en Biblia y Talmud, textos que le influyen profundamente. En su juventud abandona la práctica religiosa. Estudió Sociología en Francfort y en Heidelberg con M. Weber. En 1920 fue a Munich y posteriormente a Berlín para estudiar Psicoanálisis. En Berlín formó parte de su círculo psicoanalítico ortodoxo como discípulo colaborador de Th. Reik. De esta época es su obra *El dogma de Cristo* (editada en 1930 y reeditada en 1963), en la que analizó las circunstancias sociales en que se origina el cristianismo.

La situación europea le llevó a emigrar a EE.UU. en 1934. Allí se separó de los círculos ortodoxos para convertirse en un psicoanalista social y formar parte, con K. Horney, H.S. Sullivan, etc., del llamado psicoanálisis humanista. En EE.UU. ejerció como profesor de varias universidades: Yale, Columbia, Michigan... y simultaneó las labores docentes con la terapia y la publicación. Cuando se jubiló estableció su residencia en Suiza, donde murió el 18 de marzo de 1980.

De la corriente psicoanalítica es el autor que más se preocupó por el problema filosófico de la naturaleza humana. En sus obras aparece un desarrollo lineal de su preocupación principal: *La psicología del hombre contemporáneo en la sociedad*, junto con algunas otras que tocan temas más coyunturales. Sus cuatro primeras obras, *El miedo a la libertad* (1941), *Ética y psicoanálisis* (1947), *Psicoanálisis y religión* (1950) y *El arte de amar* (1957), forman parte de un estudio amplio referido al carácter moderno y a la relación con las circunstancias sociales (E. Fromm, 1980, 7). En ellas mantenía, a partir del estudio del fascismo y de las relaciones económicas, la

tesis de cómo el hombre moderno liberado de los lazos de la sociedad preindividualista no ha ganado en libertad interior. Ha ganado en libertades, en libertad «de», pero se siente inseguro puesto que no ha ganado en libertad «para». El hombre necesita del amor a sí mismo, diferente del egoísmo, de la seguridad de sí, de la libertad «para», que le permita realizarse.

Como todos los psicoanalistas culturalistas, Fromm restaba importancia al papel de los instintos para dársele a la cultura. Para él, el animal forma parte de la naturaleza con la que se encuentra en una relación armónica al estar predeterminada su conducta por los instintos, pero según se avanza en la escala de la evolución el comportamiento animal se hace más plástico hasta llegar al hombre, en el que se rompe la armonía con la naturaleza, y surgen una serie de necesidades específicamente humanas, que la sociedad puede sofocar pero no destruir (E. Fromm, 1982, 134-179; 1983a, 51; 1983b, 26-27).

El hombre es el único ser de la creación que toma conciencia de su existencia, y es a causa de ello por lo que se sitúa fuera de la armonía primigenia con el Universo y se encuentra en una permanente tensión, en una dicotomía, nacida del hecho de formar parte de la creación y de trascenderla (E. Fromm, 1983a, 53). Ha sido desplazado de una situación definida y cierta hacia una situación indefinida e incierta. Busca nueva armonía pero el camino no es volver hacia atrás en la evolución, sino que hay que crear un mundo más humano donde el hombre pueda realizar sus aspiraciones. Éste es el motor de la vida humana, tanto en el nivel filogenético de la humanidad como en el nivel ontogénico (E. Fromm, 1983b, 28).

Esta situación se expresa en distintas dicotomías existenciales, que se dan al existir unas necesidades específicamente humanas distintas a las necesidades biológicas, y que, si no se resuelven, hacen que el hombre sea infeliz (E. Fromm, 1983a, 52-63; 236). Éstas se hacen patentes principalmente en la conciencia de la propia mortalidad y se concretan en:

- *Necesidad de amar*, que brota del sentimiento de «separatidad» y hace que el hombre supere el narcisismo y sienta la necesidad de relación (E. Fromm, 1974).

- *Necesidad de creatividad* o fecundidad, que nace del sentimiento de pasividad (hemos sido arrojados al mundo y somos arrancados de él), intolerable en cuanto tomamos conciencia de nuestra propia humanidad, y que hace surgir la dialéctica entre creatividad o destructividad (E. Fromm, 1982).
- *Necesidad de seguridad*, de estar arraigado en algo, que brota del sentimiento de ruptura al desvincularnos del seno materno, y la dialéctica que instaura es la de la fraternidad-incesto. El incesto es entendido como volver a las seguridades (la patria, el partido...) frente al ser fraterno, universal (E. Fromm, 1984b, 69-70).
- *Necesidad de identidad*, que nace del sentimiento de individualidad y crea la dialéctica de la individualidad o el conformismo. La identidad se manifiesta en la que aparece hacia los 13 años (E. Fromm, 1978).
- *Necesidad de sentido*, que nace del sentimiento de desorientación, y la dialéctica que crea es la de razón-irracionalidad (E. Fromm, 1980).

En su libro *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955), dio un paso más en esta reflexión primera, pero ya desde un horizonte nuevo. Este nuevo momento en su reflexión, en el que se preocupó por la calidad de vida en el horizonte de la sociedad actual, es el que él mismo denominó psicoanálisis humanista. En esta obra y en las posteriores se preguntaba sobre cómo afecta el sistema industrial al carácter del hombre moderno. El hombre se encuentra en una encrucijada: o se deja dominar por la técnica o ha de optar por una sociedad humanizada (E. Fromm, 1968; 1978, 162-163). El hombre se encuentra enfrentado a responder a sus necesidades con una postura de avance, de crecimiento, o a asumir una postura regresiva. En esta disyuntiva puede encontrar fuerzas y descubrir un sentido.

Es en las necesidades propiamente humanas, en la tensión en la que se encuentra el hombre en su dimensión cósmica y social, donde encuentran su lugar las ideologías y la religión como respuesta a esta situación. Fromm utilizaba el término «religión» en un sentido amplio y ambiguo, en el que englobaba toda respuesta cumbre al sentido de la vida (E.

Fromm, 1975, 51ss.; 1983a, 59-61; 1983b, 38; 1984b, 53ss.): «*como un sistema de pensamientos y acción, sea el que sea, compartido por un grupo, que da al individuo una orientación y un objeto de devoción*» (E. Fromm, 1980, 39-40).

Fromm abordó este tema repetidamente en sus obras; lo hizo ya en *El dogma de Cristo* de su época de psicoanalista ortodoxo y posteriormente en *Psicoanálisis y religión*, de 1950 (E. Fromm, 1975, cap. III; 1983a, cap. IV; 1984a, 21-26). En él afirmaba que cree que los psicoanalistas se colocan ante lo religioso de dos formas: los practicantes y los que creen que lo religioso es un síntoma neurótico. Él difería de ambos y preconizaba una religión no teísta. Para Fromm el hombre no puede vivir sin una fe. La fe es necesaria e imprescindible para el hombre, porque es la que le permite soportar las contradicciones de su naturaleza humana y darle sentido, orientarle hacia su superación. Pero señalaba la existencia de dos tipos de fe: una racional, basada en una actividad productiva intelectual y emocional, que hunde sus raíces en una experiencia de confianza básica de sí mismo, del propio poder para pensar, sentir y obrar; y otra irracional, que hunde sus raíces en la inseguridad del individuo y se apoya en la sumisión infantil o fanática a una autoridad irracional, porque es la creencia en una persona, doctrina o símbolo, y no es el resultado de la propia experiencia. Estos dos tipos de fe cristalizan socialmente en dos formas de religión distintas: una, la religión humanista, que invita a asumir la libertad y a amar, ayuda a la madurez y al crecimiento, de la que quedan claros exponentes en los profetas, Jesús, Buda, etc.; y otra, la religión autoritaria, que evita que el hombre asuma su libertad, que le da seguridad, pero a la vez le infantiliza y neurotiza (E. Fromm, 1980, 54-77; 1983a, 63). Estos dos tipos se viven en todas las religiones, y ninguna vive exclusivamente una única forma.

A lo largo de sus obras desarrolló este pensamiento. En *El arte de amar* analizó el origen de una y otra; en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* analizó la idolatría; en *Psicoanálisis y budismo zen* señaló la relación entre budismo zen, religión no teísta y religión humanista; en *Y seréis como dioses* hizo un estudio del AT como un gran libro humanista, puesto que el AT libera al hombre de los dio-

ses que lanzaban a la sangre para abrirle a la libertad y a la razón, al proceso de humanización (E. Fromm, 1979, 88.99-104; 1984a, 25-26, 197-198).

#### d) E.H. Erikson (1902-1994)

Probablemente es el psicoanalista de mayor influencia en los últimos años. Nació en 1902 en Alemania. Hijo de padres daneses. Su padre abandonó a su madre antes de su nacimiento, haciendo las funciones de padre su padrastro, un pediatra judío. De espíritu inquieto, vivió varios años de forma bohemia viajando por Europa. Aceptó un trabajo como maestro en una escuela fundada para los hijos de los pacientes de Freud, incorporándose al círculo psicoanalítico. Estudió en el Instituto de instrucción de la Sociedad Psicoanalítica y en la Asociación de Maestros Montessori de Viena. Entre 1927 y 1933 estudió con varios psicoanalistas importantes y es psicoanalizado por Ana Freud. En 1933 emigró de Europa a los EE.UU. huyendo del nazismo. Profesor de la Universidad de Harvard. Es en el fondo un psicoanalista freudiano, aunque crítico. Sus ideas, especialmente las referidas a la dinámica de la adolescencia, se encuentran dispersas por numerosos artículos de revistas y libros, si bien los principales son: *Infancia y sociedad* (revisado en 1963), *Insight and Responsibility* (1964); *Identidad: Juventud y crisis* (1959) y *Change and Challenge* (1963), y una serie de artículos editados por el mismo Erikson, como: *The Challenge of Youth* (1965). Además de los estudios biográficos *Young Man Luther* (1958) y *Ghandhi's Truth* (1969), figuras religiosas significativas.

#### 1. Los ocho estadios del desarrollo del hombre

La piedra fundamental de la reconstrucción del psicoanálisis de Erikson es el principio de «epigénesis», un término que pidió prestado a la embriología. Para Erikson el crecimiento psicológico del individuo alcanza sus logros en forma análoga al desarrollo de los órganos fetales. Así como cada órgano tiene un momento para su desarrollo, y es entonces cuando debe desarrollarse, de la misma forma ocurre con las potencialidades psicológicas del

crecimiento individual. Y así como la atrofia de un órgano puede amenazar el desarrollo, también puede haber perturbaciones en la esfera psicológica (E.H. Erikson, 1982, 27-28). Este principio de epigénesis tiene en cuenta tres procesos complementarios del desarrollo humano: el somático, el psicológico y el social. Cualquiera de estos procesos implica automáticamente los otros dos (E.H. Erikson, 1982, 25-26). Pero Erikson da un papel mucho mayor en cada estadio al «yo» y a los factores sociales que a los aspectos somáticos.

Erikson aporta al desarrollo del psicoanálisis su comprensión de la vida entendida como algo dinámico. Acepta de Freud que la infancia es crucial para el desarrollo del individuo, si bien en la adolescencia, la edad adulta y la ancianidad continúan los mismos principios que han permitido el desarrollo en la infancia. Para Erikson el desarrollo humano no concluye con la resolución del complejo de Edipo, sino que propone un sugerente modelo de etapas del desarrollo de la personalidad en su libro *Infancia y sociedad*, que posteriormente irá perfilando y clarificando. En el esquema de Erikson cada estadio predeterminado se caracteriza por un desarrollo específico o una «crisis psicosocial» que debe resolverse a su debido tiempo crítico para que el individuo pase al estadio siguiente. La resolución exitosa aumenta la madurez humana. Estas crisis están formadas por una tensión psicodinámica bipolar. En un polo se encuentra el valor del «yo», esa resolución exitosa que el desafío de ese estadio establece; y en el otro polo se encuentra la parte que corresponde al fracaso en esa resolución. Nadie cae en uno u otro extremo, sino que siempre se situará en un punto medio entre las dos tendencias opuestas. Que este punto sea o no favorable implicará determinados tipos de conductas y experiencias conscientes así como estados inconscientes internos. La resolución de esta tensión supone la adquisición de una «virtud», que consolida el carácter. La explicación de cada uno de los estadios y de sus correspondientes tensiones es descrita por Erikson en su libro ya citado *Infancia y sociedad* (E.H. Erikson, 1982; 1983, 222-247):

*Confianza básica/Desconfianza básica:* En este estadio se desarrolla como zona erótica y sistema or-

## ETAPAS DEL DESARROLLO EN E.H. ERIKSON

	ESTADIO	TENSIÓN	VIRTUD
1	Sensorio-oral	Confianza básica/Desconfianza básica	Esperanza
2	Muscular-anal	Autonomía/Vergüenza	Fuerza de voluntad
3	Locomotor-genital	Iniciativa/Culpa	Propósito
4	Latencia	Industriosidad/Inferioridad	Capacidad
5	Pubertad y adolescencia	Identidad/Confusión de rol	Fidelidad
6	Adulthood joven	Intimidad/Aislamiento	Amor
7	Adulthood	Generatividad/Estancamiento	Cuidado
8	Madurez	Integridad del yo/Desesperación	Sabiduría

gánico la zona oral-respiratoria. La primera zona de interacción es la boca. Por medio de ella se alcanza la experiencia del placer libidinal en la crianza y se suministran diariamente las principales sensaciones de bienestar. El infante gradualmente desarrolla un sentimiento de que el mundo circundante es bueno, y que merece la pena estar en él. En esta experiencia temprana de «regulación mutua» el niño descubre la confianza en él mismo.

*Autonomía/Vergüenza y Duda:* En el segundo estadio, anal-uretral y muscular, la zona anal llega a ser el sitio de choque de dos formas de actuar: retención y eliminación. Estas dos formas se expresan también por el desarrollo muscular en acciones tales como agarrar las cosas o tirarlas. El niño a menudo duda entre los dos opuestos, algunas veces violentamente, y pierde su control, pero ha de aprender a controlar estas dos pulsiones para alcanzar sin miedo a arriesgarse su propia autonomía. Si el niño está sometido a un repetido y excesivo freno paterno, el resultado puede ser un sentimiento duradero de duda y vergüenza.

*Iniciativa/Culpa:* Freud llamó a este estadio el estadio fálico. En él se sitúa el complejo de Edipo con su constelación de sensaciones, anhelos y miedos, que Erikson sitúa en el contexto más amplio de las nuevas capacidades del niño: independencia y movimientos vigorosos, comprensión del idioma, imaginación salvaje y a veces asustadiza... El peligro de

este estadio es un hondo y permanente sentimiento de culpa ante deseos prohibidos y celos, quizás expresados en actos de temor a una agresión ingobernable. Pero la culpabilidad puede, también, redirigir su curiosidad y su energía más allá de la familia hacia el mundo de los hechos, de los ideales y de las metas prácticas.

*Industriosidad/Inferioridad:* Según el psicoanálisis ortodoxo, la resolución del complejo de Edipo y la formación del Super-yo lleva a los estadios psico-sexuales al clímax e inaugura el periodo de latencia. Aunque Erikson está de acuerdo en que los primeros tres estadios tienen mayor importancia que el resto, halla no obstante un significado al estadio de «latencia». Es el tiempo de la instrucción sistemática, bien en las aulas por medio de maestros o en el campo bajo la guía de adultos o niños mayores. El niño sale más allá del círculo familiar inmediato y explora sus modos y capacidades emergentes. En este estadio aprende a usar las herramientas y los utensilios del mundo adulto y así desarrolla un sentimiento de industriosidad. Cuando en este esfuerzo no alcanza el éxito, o las metas de los adultos son confusas y contradictorias, se sigue un sentimiento de inferioridad.

*Identidad/Confusión de Identidad:* En este proceso la pubertad y la adolescencia es el tiempo de la formación de la «identidad», una expresión enormemente enriquecida por el pensamiento de Erikson. En sus escritos señala que el término «identidad»

tiene al menos cuatro sentidos: un sentimiento consciente de ser uno separado, distinto y único; un sentimiento de «igualdad interna y continuidad» consigo mismo en el tiempo; el yo como una totalidad acabada y plena, y un sentimiento de acuerdo profundo con la forma de ser y los ideales de algún grupo determinado (E.H. Erikson, 1959, 89, 102).

En este tiempo de cambios corporales acelerados y de maduración genital surge la pregunta sobre la «igualdad y la continuidad» con lo que uno era en los años precedentes. La juventud pubescente se enfrenta con el problema de conectar las cualidades de su «yo» y lo vivido en su infancia con el rol adulto que está llamado a ser. Todo ello lo estructura gradualmente a partir de lo que es en el fondo de sí mismo, de los roles que ejecuta, de cómo es percibido por otros, de su dotación constitucional individual, de sus capacidades... Es frecuente que el adolescente en este proceso busque una solución temporal por medio de la identificación con algún héroe popular, o juntándose a alguna pandilla que le dé la identidad por medio de la separación entre los iniciados y los extraños basándose en estereotipos. El formar parte de tales grupos evita el sentimiento de confusión de identidad y le permite probar su capacidad de fidelidad (E.H. Erikson, 1983, 236).

*Intimidación/Aislamiento:* Con el logro de la identidad, el individuo está listo por fin para fundir su identidad con la identidad de otros, en una relación íntima. Aunque Erikson elabora este concepto principalmente en las relaciones heterosexuales de mutualidad orgásmica, que, según su pensamiento, sólo pueden desarrollarse totalmente en relaciones permanentes, la intimidación también se hace presente en otras situaciones: amistad, magisterio... Cuando el miedo a la pérdida del «yo» empuja a una persona a evitar tales experiencias a toda costa, resulta un sentimiento profundo de aislamiento.

*Generatividad/Estancamiento:* Dado el papel enorme del aprendizaje y la transmisión cultural en las vidas humanas, la «generatividad» juega un papel fundamental. Ésta engendra y guía a la siguiente generación. Los adultos necesitan ser necesarios y es en este proceso donde comprueban que lo son al transmitir la vida y el sentido a las nuevas generaciones. Aquellos que, absorbidos en otras preocu-

paciones e intereses, se cierran en sí mismos es probable que se empobrezcan personalmente y que vivan la experiencia de un profundo sentimiento de estancamiento.

*Integridad/Desesperación:* Cuando se alcanzan con éxito los logros de cada uno de los siete estadios anteriores y, por lo tanto, la madurez, la cosecha en la vejez es un sentimiento de integridad, y la personalidad es adornada de múltiples cualidades. Un sentimiento de coherencia y totalidad adornan la «integridad» del yo maduro. En este tiempo de plenitud y cierre de la vida existe un sentimiento de comunión con el mundo y de sentido espiritual. Se acepta de una forma nueva el amor hacia los propios padres y hacia otras personas significativas de la vida. La persona se siente solidaria con pueblos distantes y con los hombres que han trabajado por la dignidad humana y el amor. La integridad fundamenta, en la ascensión del uno y único ciclo vital, la aceptación de la propia muerte. Pero la falta de integración del yo está marcada por la desesperación (no aceptación de la excesiva fugacidad del tiempo y de la imposibilidad de volver a comenzar) (E.H. Erikson, 1959, 98; 1982, 65, 1983).

## 2. Valoración del hecho religioso

Erikson hereda del psicoanálisis una actitud crítica hacia el hecho religioso (E.H. Erikson, 1980, 91-92), pero difiere radicalmente de la valoración de Freud. Acepta que la fe religiosa de los individuos es vulnerable a distorsiones patológicas, y que las religiones se han aprovechado de la debilidad humana y generado intolerancia, pero admite, también, que en su forma positiva y activa es vital para el logro de la madurez humana. Aunque el desarrollo humano requiere múltiples apoyos sociales, es principalmente la religión la que trata del origen y de las cosas pasadas: la confianza básica y el sentimiento de orden en el cosmos. El interés de Erikson por la religión se extiende más allá a las vidas de los hombres comunes y se centra en el estudio de los grandes hombres religiosos, aquellos para los que el desafío de la integración última es una crisis permanente en su vida. Los que, no satisfechos con las respuestas tradicionales sobre el sentido de la vida, como Lutero, Kierkegaard o Gandhi, se vuelven melancólicos ante la situación del mundo (E.H. Erikson, 1958, 40).

Para este tipo de personas melancólicas la crisis de identidad de la adolescencia es extraordinariamente severa, porque la búsqueda de sentido y la crisis existencial se anticipan al final de la vida. Se sienten extraños a la ideología de su tiempo y, finalmente, encuentran en la totalidad de su experiencia una verdad nueva y un principio nuevo destinado no sólo a ellos sino a toda la humanidad.

La influencia de Erikson en las últimas décadas entre analistas, autores, clero, y estudiantes, etc. es

enorme. Sus ideas continúan encontrando hoy cauce en el pensamiento y en los escritos de muchos autores. Para la psicología de la religión en particular la influencia de Erikson se manifiesta en dos direcciones: de una parte en los estudios de personalidades religiosas famosas, como John Wesley y Jonathan Edwards, y de movimientos religiosos (D. Capps, W.H. Capps y M.G. Bradford, 1977; R.L. Moore, 1979); y de otra en trabajos interesados en la evolución religiosa del hombre (D. Capps, 1983; J. Garrido, 1989).



**Parte segunda**  
**ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD**

## 1. Algunas consideraciones previas

**T**erminada la presentación histórica, en la que de forma sucinta he sintetizado las posturas y las aportaciones de los grandes autores de psicología sobre el hecho religioso, es el momento de abordar de frente su estudio, para lo que existen no pocas dificultades y problemas, derivados muchas veces de la misma complejidad del fenómeno religioso. Intentaré precisar, desde el principio, algunas cuestiones importantes con ánimo de una mayor claridad.

### *a) Delimitación del término «religión»*

En primer lugar, como ya señalaba en el capítulo primero, es necesario delimitar qué entiendo por «religión», que no siempre ni en todos los autores es unívoco. Ésta no es una preocupación propia ni exclusiva de la psicología de la religión, sino común a otras ciencias de la religión, como la fenomenología, la sociología o la historia de las religiones. Todas ellas se cuestionan: ¿Qué es lo que caracteriza a la religión como tal? ¿Dónde se encuentran los límites que la diferencian de otros fenómenos? ¿Qué es lo que permite denominar una actitud, una institución, etc., como religiosa? En aquel capítulo inicial, recogiendo las definiciones de algunos autores, opté

por alinearme entre los que piensan que lo propio de la religión es la referencia al Ser o los Seres situados más allá de lo mundano que da o dan sentido a la existencia. Es la referencia a lo Totalmente Otro como dador de significado de lo intramundano lo que permite distinguir entre «religión» y «sentido de la vida» o «proyecto vital». Entendido este último como una realidad que procede únicamente del propio sujeto o del colectivo social y que carece de una dimensión Trascendente con mayúscula.

Esta frontera entre lo religioso y lo no religioso no es compartida por todos los autores de psicología de la religión, como mostré en la primera parte de la obra. Pero la frontera no se sitúa entre los autores que son proclives o detractores al hecho religioso, sino que tiene más que ver con la precisión en sentido restrictivo o la generalización con la que se utiliza el término «religión». Una utilización más restrictiva, y por lo tanto más precisa del término, es la que permitió a Freud negar el valor de lo religioso como una simple proyección de deseos, como una ilusión. Una postura crítica, pero, a mi modo de ver, más clara que la de su discípulo Jung, que al emplear el término «religión» en un sentido más amplio e impreciso convierte todo el lenguaje referido a lo religioso en ambiguo, como ocurre, por ejemplo, cuando se refiere a la divinidad como a un arquetipo. Algo semejante, aunque en otro sentido, ocurre

con Fromm cuando prácticamente identifica la religión con un humanismo o a una ética. Podría seguir multiplicando los ejemplos, porque los límites no siempre están claros y la historia de la psicología da prueba de ello.

El momento actual no mejora las cosas. En la actualidad las fronteras entre lo religioso y lo para-religioso se encuentran cada vez más desdibujadas. El interés por lo espiritual, lo esotérico, lo para-psicológico, etc.; la pérdida del monopolio de lo religioso por parte de las religiones institucionales..., fenómenos impensables hace unos años, cuando se auguraba la victoria de la razón sobre la irracionalidad, han planteado una vez más los límites de lo religioso y por tanto de la psicología de la religión. La introducción del término «espiritual» como alternativa al término «religioso» es una prueba de ello. El número de entradas bajo el término «espiritualidad» en el Índice de religión (1994) ha aumentado dramáticamente según Pargament, hasta el punto de que la División de la psicología de la religión de la Asociación de Psicólogos Americanos se plantea la posibilidad de un cambio de denominación (K.I. Pargament, 1999).

*b) Insuficiencia de la observación como  
único método de estudio del hecho religioso*

Otra dificultad que aparece al acercarnos al estudio del hecho religioso es que no es suficiente con una observación desde fuera. Y menos desde la psicología. Toda observación del hecho lleva casi necesariamente a la interpretación. No basta con la simple observación, ni con la simple descripción o la cuantificación de las conductas religiosas, para hacer psicología de la religión. Es necesario dar un paso más y avanzar en la línea interpretativa. Es necesario abordar el porqué de esas conductas. Explicar la razón de las vivencias religiosas. Valorar sus frutos. La simple observación de las conductas religiosas no siempre permite hacer un juicio suficiente sobre ellas, y menos aún sobre las motivaciones y vivencias que las provocan. Basta recurrir a la experiencia diaria para comprobar que ni la utilización de signos religiosos, como una cruz en la cabecera de la cama, la posesión de una Biblia, de un cuadro piadoso..., ni, tampoco, la realización de conductas

aparentemente religiosas como la práctica dominical, encender una vela... son suficientes para conocer la religiosidad de las personas que poseen estos objetos o realizan estas acciones. La simple observación de los fenómenos externos permite un primer acercamiento a la comprensión de la religiosidad, pero este primer acercamiento también permite descubrir las diferentes significaciones que una misma acción u objeto tiene para las diferentes personas. Mientras que para unos la cruz de la cabecera de la cama es una costumbre o un elemento decorativo, para otros es expresión de sus convicciones y de sus sentimientos religiosos más profundos. Mientras que aquél vive la práctica dominical como una rutina, para aquel otro es expresión de su fe y alimento de su vivencia religiosa... De la toma de conciencia de este hecho se sigue que para el psicólogo de la religión la importancia no se encuentra en los fenómenos externos sino en las vivencias que los provocan y que se expresan en ellos. De ahí que el interés y la dificultad del psicólogo de la religión cuando pretende el conocimiento de la religiosidad está en acercarse a las vivencias personales, y no quedarse únicamente en las manifestaciones externas, para lo cual se sirve de distintos métodos, como señalaba en el capítulo primero y aparecerá a lo largo de las investigaciones presentadas en los capítulos siguientes.

*c) Pluralidad de términos  
en la literatura religiosa y psicológica*

Pero el estudio de las vivencias religiosas encuentra una nueva dificultad en la imprecisión del lenguaje utilizado por la psicología de la religión y las ciencias afines. Los psicólogos de la religión para referirse a estas vivencias se sirven de diferentes términos como: «religiosidad», «experiencia religiosa», «sentimiento religioso», «misticismo», etc., que generalmente tienen límites muy imprecisos y frecuentemente se intercambian y confunden. Esto unido a que muchas veces son las mismas traducciones de unos idiomas a otros los que crean o aumentan la dificultad, el hecho es que en la literatura de psicología de la religión no existe ni acuerdo ni precisión a la hora de utilizarlos, por lo que muchas veces resultan equívocos (A. Vergote, 1971, 436-465; G. Zucchini, 1977, 114-136).

A esto hay que añadir que mucha de la literatura psicológica está en relación con contextos religiosos concretos, lo que hace que aparezcan junto a los términos ya señalados otros más específicos y concretos como: «experiencia de Dios», «experiencia cristiana», etc. (A. Godin, 1981, 12-13, 69ss.; J. Martín Velasco, 1978, 302-303; 1985, 19-22; A. Vergote, 1975, 54-56), lo que en muchos casos complica aún más la precisión del lenguaje.

Todo ello me obliga a precisar, dentro de lo posible, los términos y lo que con ellos quiero expresar. De hecho, dada la complejidad e imprecisión a la que muchas veces se ha llegado con el término «experiencia religiosa» en la literatura psicológica, me parece más adecuado utilizar en un primer momento el de «religiosidad», entendido éste en un sentido genérico y amplio, dejando para un segundo momento de la exposición el de «experiencia religiosa», utilizando éste ya en un sentido más estricto, para

finalmente abordar el estudio de las experiencias místicas.

Así, partiendo de lo más genérico, denominaré con el término «religiosidad» toda conducta, actitud, creencia que tenga un carácter religioso, independientemente de su origen (la experiencia personal, el aprendizaje, la tradición, la rutina, etc.) y de toda valoración (madurez, sanidad, profundidad, intensidad, etc.); y reservaré el de «experiencia religiosa» para designar la experiencia inmediata y preracional, íntima y personal, que puede fundamentar o no una vivencia religiosa vivida en plenitud.

En definitiva, la experiencia religiosa permite comprender gran parte de la religiosidad de los sujetos, aunque existen otros casos en los que las conductas y actitudes aparentemente religiosas parecen carecer de esa vivencia personal que las sustente. Pensemos, por ejemplo, en la práctica religiosa rutinaria, en las creencias religiosas aprendidas y no interiorizadas, etc.

## La religiosidad

**L**a religiosidad, por tanto, es centro de nuestra atención en este capítulo. ¿Qué es la religiosidad? ¿Qué papel juega en la vida del hombre? ¿A qué se deben las diferencias en la religiosidad de los sujetos? ¿Cómo se puede medir, si es que se puede medir? Estas y otras muchas preguntas se hacen, no sólo los estudiosos del hecho religioso, sino que frecuentemente aparecen formuladas de una u otra forma en los medios de comunicación como reflejo de que están también presentes en la sociedad en general. Presentar las investigaciones y la situación actual de la reflexión y el estudio sobre la religiosidad no es tarea fácil. El momento presente no es tiempo de síntesis; probablemente no lo sea nunca. Las investigaciones se multiplican, podría decir que hasta la saciedad, y no siempre con el mismo valor. Los campos de estudios cada vez son más amplios y más complejos. Los resultados no siempre son comparables y mucho menos se pueden integrar en una teoría o en una comprensión única de la religiosidad. En medio de este bosque, por no decir de este caos, se hace necesario un cierto orden en la presentación. Para ello agruparé los estudios y las posturas intentando una cierta lógica, lo que no evitará duplicados, con el riesgo que esto comporta de cercenar la riqueza de la vida y de la investigación. Intentaré presentar las cosas lo más clara y esquemáticamente

que me sea posible. Pido perdón anticipadamente por lo que esto suponga de pérdida.

### 1. La observación directa y la descripción de la religiosidad

Un primer acercamiento a cualquier tipo de realidad, antes de dar paso a métodos más sofisticados, es el de la observación directa: la descripción del fenómeno observado y de sus diferencias, la agrupación de éstas en distintas categorías formando tipologías... Este camino, que ha transitado la psicología en otros muchos temas, también lo ha hecho referido a la religiosidad. De ahí que parta de este punto para avanzar posteriormente hacia otros tipos de estudios en los que la medida, la búsqueda de la causalidad del fenómeno, sus consecuencias para la vida del sujeto, el estudio de su base biológica, etc., supongan ya unos medios y unas técnicas mucho más sofisticadas. Pero ni siquiera la observación directa es neutral, sino que la mayoría de las veces cada escuela y movimiento proyecta sus posturas teóricas y sus presupuestos metodológicos sobre el fenómeno observado, en este caso la religiosidad, como se ha podido comprobar ya en la primera parte del estudio (R.W. Hood, 1995; R.W. Hood, y otros, 1996, 188-189).

*a) La observación directa y la utilización de la introspección en el estudio de la religiosidad*

Los grandes pioneros de esta disciplina fueron los que se lanzaron al estudio del hecho religioso más allá de la reflexión filosófica o teológica. En concreto en psicología de la religión parece imprescindible recordar a W. James y S. Freud entre otros. Sus aportaciones abrieron caminos al conocimiento del hecho religioso, de las que aún somos herederos, aunque no esten exentas de parcialidad; por ello se intentaron caminos metodológicos que aportaran una mayor objetividad, pero éstos no fueron los únicos en utilizar la observación directa.

**1. Religiosidad y temperamentos básicos de la personalidad**

También en esta línea se debe citar a los autores que se sirvieron de la teoría de los temperamentos básicos de la personalidad. Esta comprensión de las diferencias individuales se remonta a la antigüedad. Hipócrates y Galeno señalaron la existencia de cuatro temperamentos básicos: sanguíneo, melancólico, colérico y flemático en relación con los cuatro «humores» corporales. A partir de estos cuatro temperamentos se explicaban las diferencias individuales, y algunos autores los utilizaron para explicar las diferencias religiosas.

G.A. Coe (1900), en un estudio efectuado a finales del siglo XIX sobre la relación entre temperamento y experiencia religiosa, señaló que los individuos que esperaban y tenían una experiencia extraordinaria de transformación religiosa eran generalmente personas en los que predominaba la «sensibilidad» sobre el intelecto, mientras que los que no experimentaban tal transformación tenían una orientación predominantemente intelectual. Tras clasificar a los sujetos de su estudio según los cuatro temperamentos, Coe afirmó que las personas propensas a experimentar tales transformaciones eran del tipo sanguíneo o melancólico, mientras que los menos proclives eran principalmente coléricos. Para Coe el cristianismo tiene una larga tradición psicológica en este sentido, puesto que en él se da más énfasis al sentimiento, no sólo en su ideal de santidad sino también en los himnos protestantes que tienen orientación hacia la melancolía, y consi-

deraba que, dado que éste es un sentimiento femenino, el cristianismo se ajusta principalmente a la naturaleza femenina.

El psiquiatra alemán E. Kretschmer (1961, 181), uno de los principales teóricos de la psicología de los temperamentos, estudió la relación entre temperamentos y constitución física, y afirmó que frecuentemente los tipos más depresivos son religiosos, con una religiosidad afectada, llena de hondo sentimiento y escrupulosamente devota, aunque también hay situaciones personales en las que la religiosidad puede estar libre de intolerancia, pedantería y moralismo.

También E. Spranger (1973), uno de los autores de gran influencia en su época, hizo una aproximación existencial interpretativa, y recurrió para ello a una tipología de la personalidad, en cierto modo heredera de la tipología clásica de los griegos, con el fin de fundamentar las diferencias religiosas. Para él existían seis tipos básicos de personalidad, que correspondían con los seis valores que dan sentido a la vida de las personas: teórico, económico, estético, social, político y religioso. Spranger identificaba el tipo religioso con el místico, que «busca la unidad absoluta con los valores superiores», del cual existen dos tipos: el místico inmanente, que encuentra a Dios en cada esfera de la actividad humana y en cada aspecto de la vida, y el místico superior, que halla a Dios negando los valores immanentes, saliendo del mundo y abriéndose al más allá. Algunas personas se sitúan entre ambas posiciones combinando elementos de ambas. Pero para Spranger la existencia del «tipo religioso» no suponía que los otros cinco tipos no pudieran ser también religiosos, aunque cada uno en su propio sentido.

Este acercamiento al hecho religioso desde los temperamentos ha tenido gran influencia, e incluso la tiene en la actualidad, pero pronto surgieron otras corrientes que pretendieron la aplicación de métodos de observación más objetivos. Así nació la Escuela Descriptiva de Psicología Religiosa Dorpat.

**2. La Escuela Descriptiva de Psicología Religiosa Dorpat**

Esta escuela, formada por un grupo internacional de psicólogos, se distinguió por aplicar el méto-

do de introspección experimental sistemática de la escuela de Wurzburg a la experiencia religiosa y llegó a su máximo desarrollo en 1921 con la publicación del libro de Girgensohn *La estructura psíquica de la experiencia religiosa* (1921). En él Girgensohn quería probar la teoría de Schleiermacher, que basaba la esencia de la religión en el sentimiento de dependencia de lo absoluto, frente a Hegel, que situaba el núcleo de la religión en un complejo de representaciones e ideas, y a Kant, para el que sobre todo la religión estaba en función de la moral. El método empleado era sencillo: se pedía a sujetos bien entrenados en el método experimental que interiorizaran un pasaje de un texto religioso como «la Confesión» de Th. Fontane o el «Cántico del Hermano Sol» de San Francisco de Asís, y describieran posteriormente su experiencia con la mayor precisión posible. Se anotaba el intervalo de tiempo requerido y se transcribían literalmente sus informes. También se les pedía que realizaran asociaciones de palabras e informaran sobre lo que ocurría en su conciencia entre la presentación de la palabra estímulo y sus contestaciones.

Así, entre 1911 y 1913 Girgensohn recogió informaciones de 14 sujetos de ambos sexos entre 20 y 37 años, con los que mantuvo una media de 30 sesiones por persona. La mitad de las 700 páginas de su libro son citas de estos protocolos en los que aparecen principalmente: sentimientos, un término muy utilizado que refiere estados agradables y desagradables, sensaciones orgánicas e intuiciones; representaciones o imágenes, definidas por Girgensohn como «reproducciones de sensaciones físicas experimentables con evidente tangibilidad»; y procesos del yo, «actitudes unidas a la conciencia de libertad y libre determinación orientadas hacia una conducta específica». A partir de estos datos concluyó que el principal elemento estructural de la experiencia religiosa es el pensamiento intuitivo, que, en contraste con el pensamiento discursivo, tiende a ser vago y no formulado, sin control e irrepetible, y más asociado con los sentimientos de placer y displacer y con los símbolos derivados de sensaciones orgánicas que con la lógica. Como Schleiermacher, asignaba al pensamiento discursivo un papel secundario en la experiencia religiosa, como expresión de la experiencia original y no como la experiencia misma; pero, a diferencia de

Schleiermacher, atribuía una importancia mucho mayor a la práctica de la vida religiosa.

Pero las conclusiones de Girgensohn no dieron por cerrada una de las cuestiones más debatidas, tanto en lo que se refiere a sus conclusiones teóricas: la existencia de un núcleo de la religiosidad fundamentalmente de carácter afectivo, como en lo que se refiere a la utilización del método, que, si bien era el más preciso que entonces se podía utilizar en psicología, presentó problemas en su aplicación a la experiencia religiosa, puesto que al menos en cierto modo la alteraba.

### *b) Las tipologías y su intento de clasificación del fenómeno religioso*

Una cuestión que debieron afrontar los autores desde el principio, que ya apareció al hacer referencia a la teoría de los temperamentos, es la necesidad de explicar la diferencia en la forma de vivir lo religioso por parte de las personas. ¿Por qué para unas es algo central, nuclear en sus vidas, y para otras, en cambio, parece algo anecdótico y periférico? ¿Por qué existen formas tan distintas de vivir lo religioso con acentos tan diferentes? Siguiendo en la misma línea de la observación directa, bastantes autores se han acercado al estudio de la religiosidad con el fin de comprender y clasificar sus diferencias, y para ello crearon diferentes tipologías. La lista de este tipo de clasificación es muy amplia. Las más frecuentes y comúnmente más admitidas, pero no las únicas, son las tipologías bipolares. Estas señalan dos tipos de vivir lo religioso que, generalmente, no son absolutamente excluyentes, sino los dos extremos de un continuo entre los que se sitúa la mayoría de la población. Presento aquí las más importantes, algunas de las cuales han provocado estudios estadísticos que veremos posteriormente:

- W. James, en su obra *Variedades de la experiencia religiosa* (1986, 207-209), describió dos tipos de vivencias religiosas, según dos tipos de personalidad: la experiencia religiosa del «sí, sí» y la del «no, no», a las que denominó, respectivamente, «fe combativa» y «fe reconfortadora» (cf. supra).
- E. Fromm (1980, 54-77) señaló la diferencia entre dos formas de vivir la religiosidad: «hu-



manista» y «autoritaria», dos formas que responden a las necesidades de seguridad o de crecimiento de los individuos, y que perviven tanto en el interior de cada uno de los sujetos como en el interior de cada una de las tradiciones religiosas.

- A.H. Maslow (1982, 257-271) situó la diferencia en la existencia o no en el sujeto de una experiencia «clímax», y señaló la existencia de dos tipos de sujetos: unos a los que denominó «climáticos», porque han vivido una experiencia religiosa límite, transformadora de la vida, son los grandes hombres religiosos; y otros «anacimáticos», que son aquellos que, sin haber tenido tal experiencia, viven de las aportaciones de los anteriores. Estos últimos suelen tener tendencia a institucionalizar la religión, a crear normas y ritos, a generar estructuras, que progresivamente van cosificando la vivencia de los climáticos, aunque la intención primera fuera conservarla.
- G.E. Lenski (1961, 23) señaló la existencia de dos tipos de religiosidad: una que acentúa los aspectos doctrinales y otra que acentúa la relación personal con Dios.
- G.W. Allport (1959, 1-10; 1972; 1988, 201; G.W. Allport y J.M. Ross, 1988) utilizó los términos de religiosidad «intrínseca» y «extrínseca». Para Allport la religiosidad intrínseca articula toda la personalidad dándole direccionalidad concreta, mientras que la religiosidad extrínseca tiene un carácter utilitario, dado que las personas con esta orientación utilizan la religión para sus propios fines, como fuente de seguridad, sociabilidad y distracción... Allport, a diferencia de los autores anteriores, creó instrumentos de medida de los dos tipos de religiosidad por él propuestos, lo que ha permitido una serie de estudios sobre los que volveré en apartados posteriores.
- R.O. Allen y B. Spilka (1967, 205) señalaron dos tipos de religiosidad a las que denominaron respectivamente «comprometida» y «conformista», que en cierto sentido, como reconocen los mismos autores, se pueden homologar con la propuesta por Allport.

- Igual ocurre con la propuesta por C.D. Batson y W.L. Ventis (1982, 151), que denominaron a cada uno de los tipos «religión como medio» y «religión como fin».

Otros autores, como veremos más adelante, han apelado a explicaciones multifactoriales para comprender la pluralidad de las manifestaciones del hecho religioso. Pero con ello nos adentramos en un campo nuevo de la investigación de la religiosidad: la búsqueda de una mayor objetividad en su observación y el intento de medirla.

## 2. Estudios estadísticos y correlacionales de la religiosidad. El problema de su medida

Tras la observación directa y la aplicación de la introspección al estudio de la religiosidad se han aplicado otros métodos que han pretendido una mejor cuantificación y por lo tanto objetivación del fenómeno, como han sido: las encuestas, los estudios con diseño experimental, etc., que se han servido del aparato estadístico. Con ellos se abrieron nuevos campos de interés y nuevas tareas (D.M. Wulff, 1991, 203-208). Una de las primeras fue crear instrumentos precisos y fiables para medir la religiosidad. Para ello se hicieron investigaciones sobre conductas y experiencias religiosas con el fin de articular una definición operacional y precisar los procedimientos que se debían utilizar para observarla.

### a) Primeras medidas

Las primeras encuestas, de las que se considera precursor a Starbuck, que en 1893 distribuyó una referida a la «conversión» y otra al «crecimiento gradual», fueron documentos largos y complejos que invitaban a respuestas detalladas, difíciles para una cuantificación objetiva (H. Lehmann, 1915, 1-61; J.B. Pratt, 1907; E.D. Starbuck, 1899). A partir de entonces son innumerables las que han aportado datos sobre distintos aspectos de la religiosidad, mejorando en su técnica y en su precisión.

Probablemente el estudio de J.H. Leuba (1916; 1934, 291-300) sobre las creencias de los científicos americanos fue la primera que se caracterizó por su precisión a la hora de la cuantificación. Para este es-

tudio Leuba seleccionó al azar científicos de distintas especialidades, a los que valoró según su grado de eminencia, y a los que pidió que indicaran si creían «en un Dios a quien se debe rezar en espera de respuesta». Como alternativas se les ofreció: «no creo en un Dios definido así» o «no tengo ninguna creencia clara respecto a esta pregunta». Los resultados de este estudio, resumidos en la Tabla 6.1, señalaron que existía una mayor probabilidad de increencia en aquellos que tenían más conocimientos, y en concreto en los que abordaban disciplinas relacionadas con «la materia viva, la sociedad y la mente». En un estudio posterior llevado a cabo más de dos décadas después por R.W. Mayer (1959, 2412-2413) con las escalas de Leuba, aparecieron tendencias semejantes, aunque en éste no había diferencias significativas entre las disciplinas de los científicos.

**Tabla 6.1. Porcentajes en la creencia en un Dios a quien se debe orar de los científicos americanos, 1914 y 1933 (J.H. Leuba, 1934, 297)**

	Menos científicos		Mas científicos	
	1914	1933	1914	1933
<b>Físicos</b>	50	43	34	17
<b>Biólogos</b>	39	31	17	12
<b>Sociólogos</b>	29	30	19	13
<b>Psicólogos</b>	32	13	13	12

A finales de los años 20 y principio de los 30 las encuestas y las técnicas de medida psicológica se hicieron más sofisticadas. L.L. Thurstone, uno de los autores que más trabajó en la creación de escalas de actitudes religiosas, y E.J. Chave construyeron, a partir de más de 300 afirmaciones cuidadosamente revisadas, una encuesta compuesta por 45 ítems, que permitía puntuar en una escala de intervalos iguales de «Actitud hacia la iglesia» (L.L. Thurstone y E.J. Chave, 1929; E.J. Chave, 1939; M.E. Shaw y J.M. Wright, 1967). Dos estimaciones de su fiabilidad dieron valores de (.92) y (.94), y su alta correlación con la asistencia a la iglesia aportó una prueba de su validez más que suficiente. Posteriormente cons-

truyeron y publicaron otras cinco escalas: las escalas de actitud hacia Dios, que evaluaban «concepciones personales de Dios», «creencia en su existencia», «influencia de la creencia en Dios sobre las conductas», y dos formas de la escala de actitud hacia la Biblia, que van desde un «fuerte prejuicio contra la Biblia» a una «fuerte creencia y devoción en la Biblia». Finalmente Ch. Wang y L.L. Thurstone prepararon otras dos escalas, sobre práctica dominical.

#### *b) Hacia una escala universal*

Pero estas escalas sólo miden aspectos concretos de la religiosidad, dejando abierto el problema principal: ¿Se puede medir la religiosidad? ¿Es posible crear una escala general de religiosidad que pueda ser aplicada a miembros de las distintas tradiciones religiosas? Esto es lo que pretendió la «escala de religiosidad» de L.I. Bhushan (1970, 335-342; 1971). Para ello se evitó sistemáticamente toda afirmación válida únicamente a una tradición religiosa, aunque no logró plenamente su objetivo, al quedar excluidos de su utilización los budistas y los jainistas por contener ítems teístas.

Con el mismo fin J.M. Yinger (1969, 88-99; 1977, 67-86) desarrolló otra escala a partir de un material diferente. En ella, más que medir la religiosidad por medio de una serie de afirmaciones doctrinales generales aceptables para las distintas tradiciones religiosas, se propuso medir la estructura en que descansan todas las tradiciones religiosas: la experiencia del dolor, la injusticia y el «insentido». Para ello Yinger y sus colaboradores pasaron una versión amplia de su Escala «No-doctrinal de Actitudes Religiosas» a 751 universitarios de Japón, Corea, Tailandia, Nueva Zelanda, y Australia. Sus respuestas demostraron que era general el interés por las preguntas referidas a la injusticia, el sufrimiento, y el sinsentido, pero, aunque aparecieron algunas correlaciones entre identidad religiosa y los ítems de su escala, éstas tenían un promedio bastante bajo (.25), insuficiente para mantener la tesis de Yinger (H.M. Nelsen, y otros, 1976, 263-267; W.C. Roof y otros, 1977, 403-408).

En la actualidad, y tras la discusión sobre «religión o religiones», de la que hablaré más adelante, se acepta que probablemente es imposible la crea-

ción de un instrumento de medida realmente universal de la religiosidad dada la extraordinaria variedad y riqueza de las distintas tradiciones religiosas, y de las diferencias de sus presupuestos y formulaciones, por eso M.B. King y R.A. Hunt (1972a) propusieron un camino alternativo: el desarrollo de escalas paralelas para las distintas tradiciones.

### c) Estudios factoriales de la religiosidad

Otro problema central del estudio empírico de la religiosidad ha sido la pregunta de si la religiosidad es un fenómeno unifactorial o multifactorial (B. Grom, 1994, 416-419; D.M. Wulff, 1991, 210-217). Algunos psicólogos y sociólogos de la religión consideran que la religiosidad es una realidad unifactorial. Y, de hecho, existen algunas razones para mantener esta postura tras el análisis factorial efectuado entre varios cientos de universitarios por Th. Thurstone (1934, 1-32), que, a partir de las escalas de actitud de su marido, comprobó la existencia de un único factor religioso. Pero la mayoría de los psicólogos y los sociólogos se inclinan por una concepción multifactorial de la religiosidad, según la cual ésta se encuentra formada por un complejo de factores cognitivos, emotivos, actitudinales... Pero estos dos modelos en la práctica no son excluyentes. El hecho es que la mayoría de las veces, cuando se estudia la religiosidad como un fenómeno en relación con otras variables, la religiosidad es un único factor en el análisis, pero, si se estudia la religiosidad en sí misma, se suelen poner en relación distintas dimensiones de la religiosidad entre sí. ¿Cuál de los dos es el modelo más apropiado para compren-

der la religiosidad? Probablemente dependa del objeto de estudio y del nivel de análisis que se quiera aplicar en él.

Volviendo a la comprensión de la religiosidad como una realidad multifactorial, F. von Hügel (1923) señalaba la existencia de tres elementos en la religión: «tradicional», muy dependiente de los sentimientos, la imaginación y la memoria, con origen en la infancia; «racional», que emerge con la capacidad reflexiva, el razonamiento y la abstracción; e «intuitiva y volitiva», que señala la madurez personal y las actitudes. J.B. Pratt (1920) subdividía las dos dimensiones que componen el tercer elemento de von Hügel en «mística» y «práctica» o «moral». El sociólogo C.Y. Glock (1954; 1962, 98-110; C.Y. Glock & R. Stark, 1965; R. Stark, 1965, 97-116) señaló la existencia de cinco dimensiones: «ideológica», «ritual» e «intelectual», que hacen referencia a las creencias, la práctica y los conocimientos respectivamente, y corresponden a lo que von Hügel y Pratt incluían en la categoría tradicional; «experencial», que hace referencia a los sentimientos y las experiencias referidas a la divinidad, y «consecuente», que hace referencia a los efectos que las otras dimensiones de la religiosidad generan en la vida diaria. Estas dos últimas dimensiones corresponden a las dimensiones «mística» y «práctica» de Pratt. Glock no encontró la dimensión racional de estos autores, y señaló que estas cinco dimensiones no son totalmente independientes unas de otras, abriendo una investigación cuantitativa sobre su interrelación. M.F. Verbit (1970) aportó una concepción muy semejante a la de Glock.

**Tabla 6.2. Dimensiones de la religión según Von Hügel, Pratt, Glock y Verbit**

F. von Hügel (1923)	J. Pratt (1920)	C.Y. Glock (1962)	M.F. Verbit (1970)
1. Tradicional (histórico)	1. Tradicional	1. Ideológica (creencia) 2. Ritual (práctica) 3. Intelectual (saber)	1. Conocimiento 2. Ritual 3. Doctrina
2. Racional	2. Racional		
3. Intuitiva y volitiva	3. Mística	4. Experencial (sentimiento)	4. Emoción
	4. Práctica (Moral)	5. Consecuente (efectos)	5. Ética

Con el fin de hacer operativas las dimensiones de C.Y. Glock, J.E. Faulkner y G.F. DeJong (1966, 246-254; R. Stark y C.Y. Glock, 1968) desarrollaron cinco escalas de cuatro-cinco ítems cada una, referidas respectivamente a cada una de las cinco dimensiones de la religiosidad. Las comparaciones entre estas cinco escalas mostraron una puntuación relativamente alta entre las escalas ideológica e intelectual (.58) y baja entre las escalas experiencial y consecuente (.36). R. Stark y Glock correlacionaron las dimensiones de Glock a partir de una serie de ítems ligeramente diferentes, pero con resultados muy similares a los de Faulkner y DeJong. Estos autores subrayaron que las dimensiones de la religiosidad se solapan mucho y consideraron que la dimensión ideológica, o escala de ortodoxia, era la mejor de las cinco para medir la religiosidad, al ser la que alcanzaba correlaciones más altas con las demás escalas. Pero no todos los autores están de acuerdo con estos resultados; así A.J. Weigert y D.L. Thomas (1969, 260-263), no convencidos por estas convergencias, afirmaron que las escalas de Faulkner-DeJong no eran medidas adecuadas de las dimensiones de Glock.

Las investigaciones con diseño factorial parecen aportar que la religiosidad es una realidad compleja en la que existen dos o más factores independientes. Ahora bien, como hemos visto, no existe acuerdo sobre cuántos y cuáles son esos factores. En un extremo se puede citar como ejemplo a W.E. Broen (1957, 176-179), que en su estudio sobre 24 cuestiones religiosas comprobaba la existencia de dos factores: «Proximidad a Dios», que refleja un sentimiento de su presencia amorosa, y un factor bipolar: «fundamentalismo-humanismo». Y en el otro extremo de la complejidad factorial el trabajo de M.B. King y R.A. Hunt (M.B. King, 1967, 173-190; M.B. King y R.A. Hunt, 1969, 321-323; 1972b, 240-251; 1975, 13-22), que a partir de una serie de ítems señalaban la existencia de diez factores en la religiosidad: 1) asentimiento a la creencia, 2) devoción, 3) práctica, 4) actividad asociativa, 5) ayuda económica, 6) conocimiento religioso, 7) orientación hacia el crecimiento y el esfuerzo, 8) orientación extrínseca, 9) tendencia a hablar acerca de la religión y 10) cognición (presencia de la religión en los pensamientos y los sentimientos cotidianos). Casi todas las correlaciones en las escalas de King y Hunt eran estadística-

mente significativas, y su promedio era (.37). Entre uno y otro extremo se han multiplicado los estudios con posturas diferentes (E.E. Allen y R.W. Hites, 1961, 265-273; V.B. Cline y J.M. Richards, 1965, 569-578; H.S. Himmelfarb, 1975, 606-618; J.J. Keene, 1967a, 221-235; 1967b, 137-157; G.M. Maranell, 1968, 430-437; R.B. Tapp, 1971, 41-47). De todos ellos cabe destacar los efectuados uno por C.F. DeJong, J.E. Faulkner y R.H. Warland (1976, 866-889), que, a partir de una encuesta más sofisticada aplicada al estudio de la religiosidad de los estudiantes americanos y alemanes, señalaron la existencia de seis dimensiones específicas, y una «genérica», formada por la creencia, la experiencia y la práctica; y otro estudio efectuado por D.M. Hilty y S.J. Stockman (1986, 483-493), que, a partir de la misma encuesta, encontraron cinco de los seis factores y mayor correlación con el factor «genérico» de religiosidad.

Pero, a pesar de los múltiples estudios, no se ha logrado llegar a un acuerdo sobre las dimensiones fundamentales de la religiosidad, dada su complejidad. Probablemente, como ocurre en otros temas estudiados por la psicología, como es el caso de la personalidad o la inteligencia, las diferencias se deban a las mismas escalas y a sus enfoques, y tengamos que aceptar la complejidad del fenómeno sin intentar llegar necesariamente a un acuerdo unánime sobre cuántos y cuáles son los factores que conforman la religiosidad. Por lo tanto, cualquiera de las escalas debe entenderse únicamente como un instrumento convencional que crean los investigadores y que es usado por los psicólogos de la religión como un instrumento válido para el mejor conocimiento de la religiosidad, a pesar de sus limitaciones. Esto no es minusvalorar las escalas, sino colocarlas en su justo lugar.

### 3. Distintos tipos de orientación religiosa y su medida

Algo diferente ocurre con las investigaciones realizadas sobre el tipo de orientación religiosa. Cuando los psicólogos de la religión señalaron diferencias importantes en las formas de experimentar y vivir lo religioso constataron que estas diferencias

no eran únicamente de grado, sino que existían diferencias cualitativas importantes. Así nacieron las tipologías anteriormente señaladas, de las que aún nos servimos para comprender y describir estas diferencias. Probablemente, el trabajo que ha tenido consecuencias más importantes en la comprensión de la religiosidad, y que, a pesar de las críticas, sigue generando más investigaciones, es el efectuado por G.W. Allport y sus colaboradores. Este autor, no sólo creó una tipología de la religiosidad, sino que construyó instrumentos de medida, con el ánimo de poder hacer operativa su descripción, abriendo así el camino de nuevas investigaciones estadísticas.

*a) La orientación religiosa  
extrínseca e intrínseca*

Allport, que había señalado la existencia de dos tipos de orientación religiosa: «extrínseca» e «intrínseca», como vimos más arriba, desarrolló una escala de 20 ítems que incluía ambas orientaciones (G.W. Allport y J.M. Ross, 1988, 204-226). J.R. Feagin (1964, 3-13) creó una escala de 12 ítems intrínseca/extrínseca, seis ítems para medir cada orientación, y R.W. Hood (1971, 370-374) una escala de orientación religiosa de 20 ítems, que correlacionaba (.78) con la forma breve de la de Feagin.

Los resultados de la aplicación de dichas escalas han permitido comprobar, en la mayoría de las muestras estudiadas, que existe una correlación pequeña y negativa (-.20) entre las escalas intrínseca y extrínseca (M.J. Donahue, 1985, 400-419), por lo que no se pueden generalizar las correlaciones de una de ellas a la otra. La escala extrínseca mostró una correlación reiterada con las actitudes conservadoras, el prejuicio, el dogmatismo, el autoritarismo y el etnocentrismo. La escala intrínseca correlaciona positiva y de forma consistente con la práctica religiosa, con un mayor nivel de conocimientos religiosos, con la existencia de experiencias religiosas o místicas, y, aunque no en todos los estudios, con un sentimiento interno de autocontrol y con una valoración alta en los propósitos de la vida. Una orientación predominantemente intrínseca también correlaciona positivamente con la edad, la educación, la empatía, la responsabilidad, la práctica religiosa, el ser mujer, el ser virgen, las actitudes no feministas y los prejui-

cios contra los homosexuales, y correlaciona negativamente con el narcisismo y la depresión (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 45, 173-174; M.J. Donahue, 1985; R.D. Kahoe, 1974).

Por otra parte, la baja correlación existente entre las dos escalas permite descubrir la existencia de numerosos sujetos en los que aparecen ambas orientaciones: intrínseca y extrínseca, y, también, de otros que carecen de ambas. Algunos investigadores han analizado estos casos, denominando a los primeros: «indiscriminadamente pro-religiosos», y a los segundos: «indiscriminadamente anti-religiosos» o «no religiosos» (G.W. Allport y J.M. Ross, 1988). Nos encontraríamos así con una clasificación cuatripartita de la población en función de su tipo de orientación religiosa, como refleja la Tabla 6.3

**Tabla 6.3. Tipos de orientación religiosa  
a partir de las puntuaciones en las escalas  
de religiosidad intrínseca y extrínseca de Allport**

		Escala extrínseca	
		+	-
Escala intrínseca	+	Indiscriminadamente pro-religiosos	Intrínsecos
	-	Extrínsecos	Indiscriminadamente anti-religiosos o no religiosos

En el análisis de la nuevas categorías A.D. Thompson (1974, 471-477) encontró que en las clases de educación religiosa católica los adolescentes «no religiosos» obtenían puntuaciones en dogmatismo más bajas que los de los otros tres grupos, aunque sus puntuaciones no eran significativamente más bajas que los siguientes más bajos (los intrínsecos). Los indiscriminadamente pro-religiosos eran los más dogmáticos, seguidos de los extrínsecos y de los no religiosos, mientras que los menos dogmáticos eran los intrínsecos.

También existen detractores importantes de estas escalas. Así, a pesar de las relaciones estadísticas significativas entre las escalas intrínseca/extrínseca

y otras medidas, algunos investigadores dudan de su valor (L.A. Kirkpatrick y R.W. Hood, 1990).

*b) La «búsqueda religiosa»:  
una orientación de la religiosidad*

Un nuevo enfoque en el estudio de los tipos de orientación religiosa es el presentado por el psicólogo social de la Universidad de Kansas C.D. Batson y sus colaboradores (C.D. Batson, 1976, 207; C.D. Batson y W.L. Ventis, 1982; 1985, 398-407; C.D. Batson, y otros, 1993, 166) al introducir una nueva orientación religiosa, la «orientación de búsqueda», que difiere significativamente de las investigadas por Allport.

Frente a Allport, que consideraba que la religiosidad intrínseca era la forma más «positiva» o «sincera» de ser religioso, Batson cree que este tipo de religiosidad supone una mente cerrada y una aceptación de las doctrinas ortodoxas, a las que no cuestiona. Así, la «orientación de búsqueda» introduce tres dimensiones que Allport pasó por alto en su concepción de la religiosidad intrínseca (C.D. Batson y P.A. Schoenrade, 1991a; 1991b):

- la presteza para enfrentar las preguntas existenciales sin reducir su complejidad,
- la valoración de la autocrítica y la duda como algo positivo
- y las tentativas por encontrar sentido y la disponibilidad para el cambio.

Para Batson la orientación intrínseca adquiere una libertad mayor ante la angustia y la culpa, y aparece tolerante y cariñoso, pero paga el alto precio de carecer de una actitud crítica ante las propias creencias religiosas; y posee un pensamiento rígido y tendente a la simplificación. Por el contrario, la orientación de búsqueda está asociada a la libertad ante toda rigidez doctrinal y la apertura a las preocupaciones existenciales; con una mentalidad flexible y abierta, competente autorrealización y auto-actualización; tolerante ante los demás y sensible a sus necesidades. Por todo ello Batson considera que la orientación de búsqueda, que se caracteriza por ser mucho más creativa y libre, es más madura que las otras dos, y es la propia del hombre auténticamente religioso. Esta postura tan tajante sería posteriormente matizada por el mismo Batson.

Con el fin de estudiar esta orientación religiosa Batson creó el «inventario de vida religiosa», que amplía la «escala de orientación religiosa» de Allport-Ross, y que está formado por tres escalas: la escala externa, que mide la orientación extrínseca, la escala interna, que mide la orientación intrínseca, y la escala interaccional, que mide la «orientación de búsqueda».

La postura de Batson provocó una serie de respuestas que pusieron en crítica su trabajo tanto en el ámbito conceptual como en el metodológico (B.A. Kojetin y otros, 1987, 111-115; B. Spilka y otros, 1985, 437-442). Estas críticas señalan:

- El análisis factorial de los seis ítems de la escala de búsqueda revela que esta escala no es una medida unitaria.
- La escala de búsqueda pone su acento en la duda y en la identidad, lo que representa razonablemente bien el punto de vista de los estudiantes universitarios que Batson empleó en sus estudios, aportando una importante contribución en este campo, pero no está claro que la duda, propia de edades juveniles, sea el atributo principal de una fe religiosa madura; parece, más bien, que ésta juega un papel provisional en la maduración religiosa, y progresivamente se marchita, fortaleciendo a su paso la fe del individuo; o, dicho en otras palabras, la orientación de búsqueda descrita por Batson generalmente es una situación temporal, propia de los adolescentes y adultos jóvenes, la «irreligiosidad de los veinte» (M.J. Donahue, 1985). Esta postura parece avalada por el estudio ya clásico de R.H. Thouless (1935, 16-31) realizado en un grupo heterogéneo de 138 sujetos, en el que se concluía que la duda es un estado raro o al menos breve en la mayoría de las personas.

El hecho es que las investigaciones se han venido sucediendo. Cabe citar aquí la efectuada por P.J. Watson y sus colegas (R.W. Hood y R.J. Morris, 1985, 391-397; P.J. Watson y otros, 1988, 271-280). Esta investigación era consistente con la visión según la cual «la búsqueda» es una fase de la fe religiosa característica de las personas «en proceso», mientras que la religiosidad intrínseca es de las per-

sonas que han encontrado respuestas satisfactorias a sus preguntas existenciales. Los datos de este estudio, aportados por 205 presbiterianos entre 11 y 83 años, a los que se les pasó las escalas de Batson y la escala de orientación religiosa de Allport-Ross, señalaron que las puntuaciones en la escala de búsqueda tendían a declinar con la edad, mientras que las puntuaciones en la escala intrínseca generalmente aumentaban, existiendo crestas en la orientación de búsqueda en la tardo-adolescencia y en el comienzo de la edad adulta. También se obtuvieron resultados similares entre los 120 sujetos estudiados por M.W. Acklin (1984) con su escala de orientación religiosa. En este estudio Acklin formuló la hipótesis de que las puntuaciones en el factor de búsqueda aumentarían con la edad y con el desarrollo del ego, pero los resultados mostraron que sólo en las mujeres había una ligera tendencia no significativa a puntuar más alto en búsqueda con el aumento de la edad y una correlación positiva, pero no significativa, con el desarrollo del ego; mientras que en los varones había un declive sorprendente con la edad y una correlación negativa con el desarrollo del ego. Así, a partir de los resultados de la investigación de Acklin parece concluirse que la medida factorial de búsqueda de Batson no es una medida de madurez religiosa, sino más bien una «situación religiosa de transición».

Pero estas críticas no han cerrado la discusión ni la investigación. El hecho es que no puede ni debe identificarse necesariamente «orientación de búsqueda» y «duda», sino que la primera puede entenderse en un sentido más de crecimiento y de búsqueda de nuevas formas de situarse ante las preguntas últimas, y no como una simple resolución de las dudas. Volveré sobre este tema en la parte tercera de esta obra al abordar el desarrollo religioso.

#### 4. La religiosidad en relación con otras variables

Otro campo muy fructífero en cuanto al número de investigaciones es la búsqueda de posibles relaciones entre la religiosidad y las dimensiones de la personalidad, las actitudes, etc. Una vez que los psicólogos han dispuesto de medidas de religiosidad

pueden correlacionar éstas con otros rasgos psicológicos, sociales, etc. Dado el gran número, la variedad y las complejidades técnicas de los estudios, la bibliografía dedicada a este tema es amplia y densa. Los estudios de M. Argyle y B. Beit-Hallahmi (1975), G.E.B. Scobie (1975), D. Wright (1972) y D.M. Wulff (1991, 217-228) agrupan y resumen ampliamente los principales hallazgos, que paso a resumir de forma casi esquemática. A la hora de valorar los resultados de estos estudios es necesario tener en cuenta que la mayoría de las investigaciones han sido realizadas en el mundo cultural occidental, principalmente norteamericano, en ambientes urbanos industrializados y secularizados y muchos de ellos con estudiantes.

##### a) Religiosidad y sexo

Una variable frecuentemente estudiada es la relación entre religiosidad y sexo (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 142-147). El hecho de que exista una religiosidad mayor en las mujeres, que es uno de los resultados más antiguo y más claro de la psicología de la religión, no tiene una explicación clara ni evidente, por eso se han dado distintas explicaciones, entre las que cabe destacar:

- *Las diferencias de personalidad.* Los estudios de la psicología diferencial encuentran diferencias significativas en algunos rasgos de personalidad entre hombres y mujeres, como la mayor agresividad masculina y la mayor sociabilidad femenina; la menor capacidad de expresar los sentimientos por parte de los varones; el que las mujeres sean más sumisas y pasivas, ansiosas y dependientes, lo que las inclina a manifestar conductas que pueden describirse como socialmente sensibles, amistosas e interesadas por el bienestar de los demás, mientras que los hombres pueden describirse como dominantes e independientes; el que las hembras expresen más miedo, sean más susceptibles a la ansiedad, busquen más ayuda y seguridad, mantengan mayor cercanía a los amigos y sean más convencionales socialmente; el que, como recogen muchos estudios, las mujeres tengan sentimientos de culpa más fuertes y sean más intro-punitivas que los hombres... Estas dife-



rencias son explicadas de diferentes formas: hay autores que consideran que se deben a razones innatas, mientras que otros consideran que son aprendidas en el proceso de socialización. Las posturas son distintas, y éste no es el momento de discutir las, pero sí hay que señalar que a partir de ellas se ha pretendido justificar la mayor religiosidad de las mujeres al considerar que ésta se debería a los sentimientos de dependencia, búsqueda de seguridad y mayor tendencia a sentimientos de culpabilidad.

- *Las diferencias en el proceso de socialización.* El hecho de que en la educación se suela dar en todas las culturas mayor énfasis a la obediencia y la responsabilidad en las muchachas, mientras que en los muchachos se subraya más la seguridad y la independencia, hace que en general las mujeres acepten, interioricen y eduquen en una mayor conformidad con las normas sociales que los varones. Esto explicaría la mayor religiosidad por parte de las mujeres como un elemento más del proceso de interiorización y de transmisión de las normas y las tradiciones culturales.
- *El trabajo.* Otros autores como T. Luckmann (1973) consideran que la mayor religiosidad de las mujeres se puede justificar por el hecho de que éstas no trabajan, como ocurre también en el caso de los ancianos y de los niños, lo cual hace que tengan más tiempo, que se sientan menos valoradas socialmente y pretendan un reconocimiento social, o que se encuentren aisladas y busquen relaciones sociales. De hecho, las mujeres que trabajan son menos religiosas, lo que apoyaría esta tesis, pero el hecho de que no lo sean mucho menos cuestiona esta explicación del fenómeno.

#### *b) Religiosidad y clase social*

La clase social es otro factor frecuentemente estudiado por sociólogos e historiadores que afecta a la religiosidad. Las diferencias de clase respecto a la religiosidad son cuantitativas y cualitativas. Las clases inferiores necesitan más compensaciones que las altas, que disfrutan del bienestar. Los factores

que configuran la clase social se reflejan en las diferencias en sus conductas religiosas. Así, W.E. Northover (1974), comparando a protestantes y católicos canadienses, señaló que a la hora de determinar los modelos de creencia las diferencias de clase eran más importantes que la Iglesia a la que pertenecían.

En EE.UU. (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 155-156) las diferencias entre la clase media y baja permiten evaluar a los grupos religiosos a lo largo de dimensiones como la creencia (ortodoxa o liberal), el tipo de organización (dirección jerarquía formal o carismática informal), el estilo afectivo y el tipo de compromiso social. Existe una correlación positiva entre la clase social y la participación religiosa, esto es, las personas de clase media y alta tienen una mayor asistencia a las celebraciones rituales, mientras que las personas de clase baja son más activas en los movimientos religiosos pequeños y nuevos. Sus actividades religiosas reflejan las normas y los papeles que conforman la cultura de la «clase media» o de la «clase baja» en las distintas sociedades. La dicotomía entre iglesia/secta en lo religioso parece reflejar las diferencias entre la clase media y la baja.

#### *c) Religiosidad, tipo de sociedad y lugar de residencia*

Es un hecho generalmente admitido que el tamaño de la población y su industrialización se relacionan con el proceso de secularización. Así en EE.UU. las investigaciones señalan una mayor actividad religiosa entre los que viven en poblaciones de menos de 50.000 habitantes (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 161).

#### *d) Religiosidad y los principales rasgos de la personalidad*

También se han puesto en relación religiosidad y principales rasgos de personalidad (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 164-173). Los estudios efectuados entre los tres rasgos del cuestionario de personalidad de Eysenck y religiosidad dan como resultado que:

- En *introversión/extroversión*, aparecen correlaciones pequeñas entre religiosidad e introversión, y ninguna con extroversión; probable-

mente porque la escala revisada de extroversión se ha purificado de impulsividad, que correlaciona con religiosidad.

- El *neuroticismo* no correlaciona en absoluto con religiosidad.
- El *psicoticismo*, que es un rasgo menos general que la extroversión o el neuroticismo y cuyo significado exacto es menos claro, correlaciona consistente y negativamente con religiosidad (-.25) y (-.35).

De la relación entre religiosidad y los «cinco grandes rasgos» (extroversión, amabilidad, responsabilidad, estabilidad emocional y cultura) se concluye que de éstos, además de lo ya señalado, el único que tiene cierta relación con religiosidad es el quinto: «*Cultura*», que algunos autores reinterpretan como la capacidad de experimentar en ámbitos artísticos e intelectuales, con relación, por tanto, con la creatividad y la imaginación, lo que puede ser el extremo contrario del psicoticismo (S. Worchel y W. Shebilske, 1997, 465).

También se han estudiado otros rasgos como:

- *Autoestima*: La mayoría de los estudios muestran una relación positiva entre religiosidad y autoestima. P.L. Benson y B. Spilka (1973) y B. Spilka y otros (1975) encontraron entre los creyentes que existía correlación entre autoestima e imagen positiva de Dios.
- *Autoritarismo*: Hace casi 50 años, Adorno y otros (1950) señalaron que la religiosidad se relaciona con el autoritarismo. Numerosos estudios posteriores concluyen que los individuos más religiosos tienen algunos de los rasgos de autoritarismo como acuerdo con la autoridad y aceptación de los puntos de vista más convencionales (G.R. Newman y otros, 1974, 249-259; L. Weller y otros, 1975, 11-18). Algunos estudios han encontrado que el autoritarismo es más frecuente en los que tienen creencias más ortodoxas. Pero probablemente de todos los estudios sobre autoritarismo el más interesante sea el de B. Altemeyer (1988). Para este autor el autoritarismo no es necesariamente un rasgo negativo, puesto que en él existen valores positivos como el ser cooperan-

te, idealista, cortés y sumiso, mientras que el no autoritario es amargo, frío, cínico, egoísta, defensivo, con prejuicios y centrado en sí mismo. Altemeyer, tras 20 años de investigación con la «escala de autoritarismo de derechas» (RWA) y distintas medidas de religiosidad, precisó la relación entre ambas variables y señaló que los autoritarios tienden a ser religiosos, y viceversa, pero no todos los sujetos religiosos tenían puntuaciones altas en RWA, ni era imposible hallar ateos con puntuación alta. En cualquier caso, las correlaciones más altas aparecieron con la escala de ortodoxia y las más bajas en los sin afiliación religiosa.

- *Dogmatismo*: M. Rokeach (1960) encontró que los estudiantes americanos católicos romanos puntuaban más alto en dogmatismo, seguidos por los protestantes, mientras que los no creyentes tenían las puntuaciones más bajas. (Estudios posteriores difieren sobre estos resultados). También los «indiscriminadamente antirreligiosos» de la escala de Allport formaban parte de los grupos que puntúan alto en dogmatismo. En cualquier caso, y más allá del grupo concreto que alcanza mayores puntuaciones, se puede mantener que existe una relación entre dogmatismo y determinada forma de vivir la religiosidad o la anti-religiosidad, y que, como señalaba Rokeach, los individuos dogmáticos muestran una tendencia mayor a rechazar a los miembros de otras opciones religiosas (R.A. DiGiuseppe, 1971, 64; M.P. Steiginger y otros, 1972, 151-157; D.H. Swinell y L. L'Abate, 1970, 249-251).
- Otra variable relacionada con la religiosidad es la *complejidad cognoscitiva*, que es la capacidad para tratar con puntos de vista contrarios. C.D. Batson y L. Raynor-Prince (1983) encontraron que ésta era menor en los que tenían puntuaciones altas en una escala de ortodoxia doctrinal (-.37), y en los intrínsecos (-.30); los que puntúan alto en búsqueda también correlacionaban más (.37). Parece normal que la ortodoxia correlacione negativamente con complejidad y que la búsqueda lo haga de forma positiva. Otro estudio similar (M.W. Pratt y

otros, 1992) llevado a cabo con 60 sujetos, a los que se entrevistó a partir de tres dilemas religiosos, dio como resultado que el grupo de mayor edad puntuó más bajo en complejidad cognoscitiva (-.47); al igual que aquellos con creencias ortodoxas (-.22), y puntuaron más alto los que tenían más educación (.33) y los más inteligentes (.26).

*e) Religiosidad, actitudes morales  
y preocupaciones humanitarias*

También existen numerosos estudios sobre la relación entre expresión religiosa convencional, actitudes morales y preocupaciones humanitarias, los cuales han aportado algunas evidencias iluminadoras. Cabe citar entre otros los siguientes: A.N. Franzblau (1934) encontró una relación negativa entre aceptación de las creencias religiosas y sus tres medidas de honradez. M. Ross (1950) señaló que era más frecuente, entre los cerca de sus 2.000 encuestados, encontrar que los agnósticos y los ateos estuvieran más inclinados a ayudar a los necesitados y a propugnar reformas sociales que las personas religiosas. L.D. Nelson y R. Dynes (1976, 47-59) mostraron en su estudio una correlación positiva baja tanto de la religiosidad como de la práctica con los que manifestaron conductas de ayuda en situaciones ordinarias y de emergencia en una ciudad golpeada por un tornado. R. Friedrichs (1960, 496-508) encontró una relación positiva baja entre creencia en Dios y altruismo, pero no con la práctica. Varios estudios entre universitarios americanos no encontraron ninguna conexión entre la religiosidad y el engaño (R.K. Goldsen y otros, 1960; S.J. Garfield y otros, 1967).

*f) Religiosidad, prejuicio y fundamentalismo*

Pocas áreas de la psicología de la religión han generado tanto interés, investigaciones y controversias como la relación entre religiosidad y prejuicio. La literatura, que en esta área es muy amplia, ha sido revisada por algunos autores (C.D. Batson y otros, 1978; J.E. Dittes, 1969; R.L. Gorsuch y D. Aleshire, 1974; M.J. Meadow y R.D. Kahoe, 1984; D. Myers, 1987; R.F. Paloutzian, 1996; y B. Spilka y otros, 1985). Estos estudios han encontrado una re-

lación entre religión y prejuicio. Intentaré resumir las diferentes etapas de la comprensión de la relación entre religiosidad y prejuicio, y la situación actual de la investigación.

**1. Primeros estudios**

Las investigaciones que relacionan religión con prejuicio tienen una larga historia que comienza en los años cuarenta, con el famoso estudio de T.W. Adorno (T.W. Adorno y otros, 1950) sobre la personalidad autoritaria. En él, Adorno señaló una asociación positiva entre religión y prejuicio, al encontrar que los miembros de todas las iglesias de EE.UU. eran más etnocéntricos que los que no tenían religión. C.D. Batson y colaboradores (1993) encontraron que, en las investigaciones publicadas hasta 1960, 19 de 23 estudios confirmaron la relación positiva entre religión y prejuicio; no había ninguna relación en 3; y solamente 1 reveló una relación negativa. En las ciencias sociales es raro que tantos estudios converjan en una conclusión tan clara; sin embargo, la generalización de que la religión correlaciona positivamente con el prejuicio es más compleja de lo que podría parecer a primera vista.

Esta misma dirección se manifiesta en estudios posteriores que señalan correlaciones positivas entre distintas medidas de: afiliación religiosa, religiosidad, práctica, ortodoxia, etc., con etnocentrismo, distancia social, rigidez, intolerancia a la ambigüedad y prejuicio, especialmente contra los judíos y los negros (G.W. Allport y J.M. Ross, 1988; S. Dittes, 1969; N.T. Feather, 1967, 3-12; R.L. Gorsuch y D. Aleshire, 1974, 281-307; G. Stanley, 1963, 199-200). Pero existen algunas excepciones: G.M. Meredith (1968, 1039-1042) no encontró ninguna correlación significativa entre dos medidas de actitud religiosa y dos escalas, una de etnocentrismo y otra de dogmatismo, en un grupo de estudiantes de acceso a Psicología. Los estudios de E.D. Tate y G.R. Miller (1971, 357-365) sobre metodistas unidos y el de M. Rokeach (1973) encontraron que la tolerancia racial era el tercer valor en importancia para el grupo intrínseco, el quinto para el extrínseco, el sexto para el no religioso y el noveno para el indiscriminadamente pro-religioso. D.R. Hoge y J.W. Carroll (1975, 181-187) encontraron que, una vez retirados los efectos

de otras variables, todas sus medidas religiosas juntas sólo explicaron el 5% de la variación en su índice de antisemitismo. C. Bagley, R. Boshier y D.K.B. Nias (1974, 173-179) aportaron en su estudio que los dos factores, uno religioso y otro racista, eran independientes entre sí; lo que se confirmó con diversas muestras en Inglaterra, Holanda y Nueva Zelanda. E.T. Prothro y J.A. Jensen (1950, 45-49) encontraron una ligera correlación significativa entre actitudes positivas hacia la Iglesia y hacia los negros y los judíos en una muestra de 652 estudiantes de seis universidades del sur. Pero, si bien todos estos estudios no son suficientes para servir de contrapeso a los numerosos estudios que encuentran una correlación positiva entre prejuicio y religiosidad, sí permiten descubrir que esta relación no es tan sencilla como en principio parecían defender los investigadores, sino que tiene un carácter mucho más complejo, lo que llevó a proponer nuevas hipótesis explicativas y nuevas investigaciones.

## 2. La relación entre religiosidad y prejuicio como una relación curvilínea

A partir de la mitad de los sesenta, y desde las aportaciones de Allport sobre las orientaciones de la religiosidad intrínseca y extrínseca, era razonable pensar que las personas intrínsecas, con una fe comprometida e interiorizada, tuvieran menos prejuicios que los extrínsecos. Esto parecieron demostrarlo algunos estudios, además del efectuado por Allport y Ross (1988), que señalaron que en los grupos por ellos investigados existía, además de una relación positiva entre religión y prejuicios, una tendencia repetidamente confirmada a que la correlación positiva se convirtiera en negativa en el extremo superior de la religiosidad (G. Shinert y E.E. Ford, 1958, 157-162). Esto hizo suponer a G.D. Wilson y F.J. Lillie (G.D. Wilson, 1973) la existencia de una relación curvilínea entre religiosidad y prejuicio, como ilustró claramente el estudio de E.L. Struening (1963, 210-258) realizado entre el personal docente, administrativo y profesional de la Universidad de Midwestern, el cual concluyó que los que tenían una asistencia a la iglesia de una o dos veces al mes daban puntuaciones llamativamente más altas en prejuicio que los que no asistían nunca, pero el nivel de prejuicio decaía, hasta un punto por debajo de los que

no asistían nunca, en los que asistían más de dos veces por semana. Este tipo de relación, probada principalmente en los estudios sobre prejuicio y práctica, ha aparecido también en investigaciones sobre creencia y experiencia religiosas.

Esta postura ha sido defendida por autores de la importancia de R.L. Gorsuch (1993; R.L. Gorsuch y D. Aleshire, 1974) y D.M. Wulff (1991); sin embargo, otros autores como R.W. Hood (R.W. Hood y otros, 1996, 359-371) consideran que la relación curvilínea se ha aceptado demasiado rápidamente, puesto que hay poca evidencia empírica para apoyarla. En cualquier caso, a pesar de las críticas, puede mantenerse que la relación entre prejuicio y religiosidad intrínseca/extrínseca, como han confirmado muchos estudios, señala que los «indiscriminadamente pro-religiosos» tienen más prejuicios que los extrínsecos, que, a su vez, tienen más prejuicios que las personas con orientación intrínseca.

Pero ésta no es la única forma de acercamiento entre prejuicio y orientación religiosa. La relación entre fundamentalismo y «orientación religiosa de búsqueda» ofrece aportaciones nuevas para explicar la conexión entre prejuicio y religión, dado que esta orientación religiosa parece que en principio por definición debe estar abierta a nuevas posturas vitales. El hecho es que, puestas en relación una escala de búsqueda con medidas de prejuicio, aparecieron correlaciones negativas significativas en cinco estudios (B. Altemeyer y B. Hunsberger, 1992; C.D. Batson y otros, 1993), aunque en otros dos no apareció dicha relación negativa (G.A.E. Griffin y otros, 1987; M.O. Ponton y R.L. Gorsuch, 1988).

Por otra parte, B. Hunsberger (1996) evaluó estas relaciones en religiones no cristianas en muestras pequeñas de Canadá, permaneciendo la relación con prejuicio y autoritarismo de derechas relativamente estables en sus muestras de adultos hindúes, musulmanes y judíos, lo que parece confirmar las relaciones entre fundamentalismo, autoritarismo de derechas y prejuicio en los distintos grupos religiosos.

En resumen, la relación entre religión y prejuicio es más complicada que una relación lineal entre asistencia a la iglesia y actitudes de prejuicio, como en principio parecía. Tampoco queda totalmente

agotado el tema con una comprensión de esta relación como una relación curvilínea, como parecía desprenderse de las conclusiones de Allport. Las investigaciones desarrolladas en los noventa entre fundamentalismo religioso y orientación de búsqueda parecen abrir nuevos caminos para la comprensión de este fenómeno como queda señalado.

## 5. Estudios sobre la base biológica de la religiosidad

Otra cuestión que se han planteado los estudiosos de la religiosidad es su base biológica. Ya lo hicieron en cierto modo los autores que recurrían a los temperamentos para explicar las diferencias individuales, pero es muy recientemente cuando se ha abordado esta cuestión con una metodología científica. En este sentido han sido impresionantes los avances habidos en las últimas décadas tanto en el campo de la investigación genética, desde el cual se ha abordado la posible herencia genética de la religiosidad (B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, 1997, 163-173), como en la neurociencia, en la que, aunque a pesar de que el conocimiento de los procesos del cerebro es aún muy limitado, se ha investigado sobre el funcionamiento cerebral en relación con las experiencias religiosas, como estudiaremos en el capítulo siguiente.

### *Religiosidad y herencia*

Con el fin de estudiar los efectos de la herencia sobre la religiosidad, J.C. Loehlin y R.C. Nichols (1977) estudiaron 850 pares de gemelos de 17 años, y encontraron correlaciones en una escala de actividades religiosas: (.73) en los gemelos idénticos varones y (.78) en las hembras, y (.55) en los mellizos varones y (.71) en las hembras. Estos resultados muestran un factor genético bastante bajo.

La investigación actual en genética ha utilizado métodos de modelado genético. Los resultados de estos estudios no han sido consistentes, y han dado estimaciones diferentes sobre la importancia de la herencia en la religiosidad (N.G. Martin y otros, 1986; R. Plomin, 1989; N.G. Waller y otros, 1990). El estudio principal es el de K.R. Truett y otros (1992), que utilizó 3.810 pares de gemelos, y encontró que

aproximadamente el 16% de la variación en su factor de actitudes religiosas eran debidas a la herencia. ¿Qué se hereda exactamente? ¿El hábito de la práctica religiosa, o los rasgos más básicos de personalidad asociados con la religiosidad?

## 6. Efectos de la religiosidad en la persona

Otro tema que ha interesado a los investigadores son los efectos que la religiosidad puede tener en la calidad de vida de las personas. Agruparé los principales estudios en tres apartados referidos respectivamente a la relación entre religiosidad y bienestar, religiosidad y salud, y religiosidad y salud mental; para ello me serviré principalmente de la obra de B. Beit-Hallahmi y M. Argyle (1997, 184-192).

### *a) Religiosidad y bienestar*

Varios estudios sociológicos han encontrado que los miembros de las iglesias de EE.UU. estaban en conjunto más satisfechos con su vida que los no miembros. En un estudio de 160.000 persona en 14 países europeos, el 85% de los que asistían a la iglesia una vez o más por semana estaban muy satisfechos, comparado con el 77% de los que no asistían nunca (R. Inglehart, 1990). En algunos estudios se ha encontrado una relación curvilínea entre religiosidad y mayor grado de felicidad (Shaver y otros, 1980). Pero la relación entre religiosidad y bienestar varía con la edad, la clase social y otras variables. R.A. Witter y sus colaboradores (1985) llevaron a cabo un meta-análisis de 56 estudios sobre la relación entre religión y felicidad, y encontraron en conjunto un efecto positivo. Éste era mayor en las muestras de más edad, y cuando existía el ejercicio de la vida religiosa en lugar de una religiosidad difusa. D.O. Moberg y M.J. Taves (1965) piensan que una explicación de los beneficios de la religiosidad es que ésta mantiene el apoyo social en los que están aislados socialmente, como los ancianos, refuerza la felicidad y la salud mental, y reduce el riesgo de suicidio.

Investigaciones posteriores han mostrado que la religión puede afectar al bienestar también de otras formas: M. Pollner (1989) encontró que «la relación

con Dios» correlaciona con «felicidad» y «satisfacción», independientemente de la asistencia a la iglesia. Es posible que la oración se experimente como un tipo de relación social que aporte beneficios similares al apoyo social. También las creencias ofrecen otra fuente de bienestar. C.G. Ellison (1991), a partir de los datos de un estudio nacional americano, encontró que las creencias como «certeza existencial» correlaciona con la satisfacción en la vida, independientemente de la asistencia a la iglesia y de la piedad individual, sobre todo en las personas mayores y con un nivel más bajo de educación. Las regresiones múltiples apoyaron un modelo causal en el que la asistencia a la iglesia y la piedad privada generan creencias que a su vez generan bienestar. Otro estudio realizado por C.G. Ellison (C.G. Ellison y otros 1989) encontró que las tres variables religiosas afectaban a la satisfacción de vida.

El contenido de las creencias también es importante. L.Y. Steinitz (1980) encontró que el mejor predictor religioso del bienestar en el anciano es la creencia en una vida posterior. R. Schwab y K.U. Petersen (1990) encontraron que la religión reduce la soledad, pero sólo en los que creen en un Dios propicio, afectuoso y útil, no en un Dios colérico. M.K. Fazel y D.M. Young (1988) encontraron que los budistas tibetanos tienen una calidad de vida mejor que los hindúes, probablemente porque tienen una visión menos fatalista de la vida.

#### *b) Religiosidad y salud*

También existe una correlación positiva entre religiosidad y salud subjetiva. J.S. Levin y H.Y. Vanderpool (1987) analizaron 28 estudios, y encontraron una relación, aunque pequeña, con otras variables controladas.

Se han realizado numerosos estudios que relacionaban religiosidad y enfermedad, que han dado como resultado un efecto beneficioso de ésta sobre todas las enfermedades graves (cardíacas, accidentes, varios tipos de cáncer, colitis, etc.). Aunque alguno de estos estudios ha sido criticado por su método, parece claro que la religión tiene un cierto efecto positivo en la salud, incluso en la salud objetiva y la longevidad; otro asunto es cuestionarse por qué este efecto. El factor más obvio de algunos gru-

pos religiosos es la dieta, la evitación del alcohol y la nicotina, la existencia de una conducta sexual regulada, etc. Otra posible explicación es el apoyo social del grupo religioso, que es importante para la felicidad, aunque se han encontrado efectos de la religión incluso después de que el apoyo social se haya controlado. Otras posibles explicaciones son: que las creencias inducen una paz de mente que es beneficiosa para la salud, sobre todo en tiempos de crisis (E.L. Idler, 1994); que el culto y la oración engendran experiencias emocionales positivas como relajación, esperanza, perdón, fuerza... (S.H. McFadden y J.S. Levin, 1996), las cuales pueden operar activando el sistema inmunológico (D.C. McClelland y C. Kirshnit, 1982).

Pero también hay que tener en cuenta la otra cara del impacto de la religión en la salud, cuando ésta es causa de daño real. Esto ocurre cuando se defiende y se practica el castigo físico; cuando se practican «exorcismos» violentos; cuando no se atiende médicamente de forma adecuada por razones religiosas...

#### *c) Religiosidad y salud mental*

¿Tienen mejor salud mental las personas religiosas que los demás? C.D. Batson (C.D. Batson y otros, 1993) analizó los resultados de 115 estudios cuyos resultados no fueron concluyentes. Treinta y siete de ellos mostraron una relación positiva con la salud mental, cuarenta y siete negativa, y treinta y uno no mostraron ninguna relación. Analizados por separado los resultados de las diferentes medidas de orientación religiosa: intrínseca, extrínseca y de búsqueda, los resultados mostraron una tendencia clara de relación positiva entre religiosidad intrínseca y salud mental; la correlación es negativa en los extrínsecos, y no hay ninguna relación clara en los que puntúan alto en una religiosidad de búsqueda.

E.L. Idler (1987), en un estudio realizado entre 2.811 adultos de Nueva Haven, encontró que había menos depresión en las personas que iban a la iglesia y también en los que rezaban en privado. Otros estudios efectuados en EE.UU. han encontrado que las personas no religiosas tienden a tener una salud mental pobre (J.F. Schumaker, 1991). Se ha encontrado, también, que la religión tiene un efecto de es-

cudo en los que han experimentado tensiones vitales estresantes (C. Park y otros, 1990).

Finalmente, otra realidad sobre la que se han realizado numerosos estudios son los enfermos psiquiátricos. En muchos de ellos aparecen ideas delirantes, alucinaciones, etc., con contenido religioso, así como discursos, que en algunos casos ha llegado a conductas personales y colectivas graves, que tienen como trasfondo referencias religiosas o mandatos divinos... Todo ello forma parte de otro apartado que tiene entidad en sí mismo que es el de la relación entre psicopatología y religión.

## 7. Dos formas de religiosidad

A estas alturas, parece obvio afirmar una vez más que la religiosidad se caracteriza por ser un fenómeno complejo, pero, a partir de todo lo visto hasta aquí, podemos señalar que esta complejidad, que ha sido estudiada y explicada desde distintas posturas psicológicas, se comprende mejor, y así se ha hecho frecuentemente por muchos autores, si utilizamos un esquema teórico formado por un continuo bipolar. En este sentido, para señalar los dos polos del continuo, creo que es útil recurrir a la motivación última de la religiosidad, que parece diferenciar claramente el fenómeno estudiado: Así, de una parte y en un extremo habría que situar la vivencia de la religiosidad, entendida como un medio de satisfacción de necesidades; o, lo que es lo mismo, la utilización de la religiosidad como fuente de seguridad, integración personal o social. Es lo que denominaré religiosidad funcional. Y, en el otro extremo, habría que situar la religiosidad como experiencia de encuentro con una realidad última y trascendente. Entre uno y otro polo se situaría la totalidad de la población, que participaría, más o menos, de cada una de estas dos formas. Esta interpretación, que ha sido mantenida, como hemos visto, por autores muy distintos, no evita otros enfoques como la comprensión de la religiosidad desde la actitud de búsqueda, pero, a mi manera de entender, sigue siendo la forma más sencilla de comprender y poder abordar desde la psicología las diferencias en la forma de vivir la religiosidad. Detengámonos un momento y a modo de síntesis en cada uno de los dos polos.

### a) La religión funcional

Sus características no corresponden a un único tipo de religiosidad definido, sino que en esta categoría se encuentran englobadas muchas formas distintas y hasta aparentemente contrapuestas de vivir lo religioso, pero con una función común: resolver algunas de las necesidades básicas del hombre (M. Eckhart, 1983, 260-261; A. Godin, 1981, 17-66; G. Sovernigo, 1990, 223-232).

*Motivaciones que la generan:* Este tipo de religiosidad está en gran parte motivada, consciente o inconscientemente, por la satisfacción de necesidades inherentes a la condición humana, o la realización de deseos que no se encuentran a su alcance, como: la necesidad de seguridad; la pertenencia a grupos que, con su estructuración institucional, dan seguridades psicológicas y defienden ante los cambios sociales; la pacificación de la conciencia frente a los ataques de la culpabilidad, etc. Se dan, por tanto, en un nivel de motivaciones que, en términos de Allport, se sitúan en los viscerogénicos y psicógenos, pero que no responden a las necesidades superiores del hombre. Lo que hace que esta forma de religiosidad sea considerada como una vivencia infantil e inmadura (G.W. Allport, 1972, 119-120; G. Dacquino, 1982, 105-113; S. Freud, 1927a, 2961ss.; E. Fromm, 1980, 139-140; G.F. Zuanazzi, 1983, 1095).

*Características de la experiencia:* La religiosidad funcional se caracteriza por la pobreza en sentimientos y matices, que muchas veces son de un carácter negativo (temor, culpa, etc.) (G.W. Allport, 1972, 111-113). Su relación con la divinidad también está teñida de esta búsqueda de seguridad. En ella el hombre invoca a la divinidad para pedirle favores, para implorar protección frente a los males que le amenazan, ante la enfermedad, la muerte, etc. El hombre quiere tener a la divinidad de su parte, necesita que ésta le sea favorable. Hay en todo ello una concepción idolátrica de la divinidad, de la que el hombre se sirve para su propia utilidad, lo que responde a una mentalidad mágica (E. Fromm, 1983b, 105-108; 1984b, 43-49; San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, L.III, Cap. 43; J. Martín Velasco, 1978, 32-34). Las conductas específicamente religiosas como las oraciones, los ritos, etc., expresan esta necesidad; de ahí su interés por lo ritual



más que por lo ético, que en todo caso está en función de agradar a la divinidad, y no de contrariarla. La oración tiene como fin «que se haga mi voluntad, que se cubra mi necesidad», y en la mayoría de los casos es esporádica y de petición. Los ritos participan de la mentalidad mágica, y se espera de ellos efectos automáticos bien en la naturaleza o bien en la vida del sujeto, como ocurre por ejemplo cuando en la confesión se busca simplemente descargar el sentimiento de culpabilidad. Con frecuencia, este tipo de religiosidad parte de determinadas «autoridades» (padres, sacerdotes, gurús, etc.), que presentan una doctrina clara que da a sus practicantes seguridad.

*Percepción de la realidad:* Todo ello supone muchas veces una percepción negativa de la realidad. El mundo es vivido como malo, negativo, demoníaco. Entre los hombres se ha generalizado el pecado y el alejamiento de Dios... Todo camina irremisiblemente hacia la condenación.

*Actitudes fundamentales que genera:* En esta forma de vivencia religiosa se suelen dar dos tipos aparentemente contrapuestos, que en un análisis más profundo no lo son tanto. De una parte, en algunos aparece una preocupación por la ortodoxia como el interés por comprender a la divinidad y conocer los ritos que permitan hacerla favorable, manipularla. De otra parte, aparecen los eclécticos, aquellos que asumen de la doctrina religiosa únicamente lo que les es útil, lo que no plantea ni problemas ni exigencias excesivas. Su forma de vivir lo religioso tiene un talante fundamentalmente pragmático, o bien como algo a conquistar, para lo que uno se sirve de la religión y/o de la institución eclesiástica.

Es característica en este tipo de comportamiento religioso una tendencia a lo formal, que se expresa de una forma clara en el lenguaje, en el que las grandes palabras «Amor», «Libertad», «Dios»... están vacías de contenido, puesto que no existe una coherencia de vida que las avale. La religión se institucionaliza. La práctica puede reducirse al ámbito de lo privado incluso en celebraciones colectivas. Es frecuente que los rituales colectivos no sean inteligibles a los sujetos, se den papeles muy diferenciados, el sacerdote como especialista de lo sagrado y los

fieles o bien convertidos en meros espectadores, faltos de contenido y de expresión de sus vivencias que utilizan el ritual para uso personal, o como grupo unido que implora los beneficios de la divinidad (A.H. Maslow, 1982, 257-271; A. Vergote, 1975, 274-278). Las actitudes de intransigencia son características de este tipo de religiosidad y entre otras cosas tienen como fin conformar a los sujetos con su grupo religioso, y se motivan en la actitud defensiva frente a la sociedad y sus cambios, que se perciben hostiles (A. Vergote, 1983, 77-81).

*Relación con el proceso estructurador de la personalidad:* Estos comportamientos pueden, no sólo responder a situaciones infantiles, sino a verdaderos conflictos profundos de la personalidad, que hacen aparecer vivencias patológicas de la religiosidad (M. Argyle, 1966, 135-147; G. Dacquino, 1982, 117-143). Este tipo de vivencias religiosas, que por su origen infantil parecerían condenadas a la extinción en nuestro mundo moderno, vuelven a resurgir de mil formas diferentes en corrientes esotéricas, adivinaciones, ocultismos, etc., ante la inseguridad en la que vive el hombre actual, y la falta de compromiso que conllevan. Pero lo más importante es que conviven con todo tipo de religiones, en una forma sincrética, tomando de aquéllas determinados elementos (creencias, ritos, etc.), normalmente los más extraordinarios, y absolutizándolos. Baste para ello repasar las publicaciones recientes, sobre todo de algunas editoriales, algunos movimientos religiosos, algunas devociones, etc.

#### *b) La religión como experiencia de encuentro*

Junto a esta manera de vivir lo religioso, exterior al sujeto, motivada por la necesidad de seguridad, existe otro tipo de vivencia de lo religioso vivida desde la interioridad de la persona. Esta segunda forma, que denominaré de encuentro, porque muchas veces es comprendida, sobre todo desde las religiones denominadas proféticas, como un encuentro personal con el Totalmente Otro, o como una presencia de comunión mística, es capaz, psicológicamente hablando, de ser maduradora y de dar sentido, aunque en muchos casos no esté exenta de vivencias morbosas (G.W. Allport, 1978, 118-124; W. James, 1986, 227ss.; J. Martín Velasco, 1976, 175-178, 219-239;

1978, 86-139, 303-306; R. Otto, 1980, 38ss.; G. So-  
vernigo, 1990, 104-106; A. Vergote, 1975, 43-116,  
294-308).

*Motivaciones que la generan:* Esta experiencia responde a motivaciones superiores, en terminología de Maslow, o, lo que es lo mismo, a motivaciones independientes de las necesidades básicas del hombre. Cuanto mayor es la madurez de la religiosidad más se aleja de los instintos de supervivencia y se acerca más a la búsqueda de sentido (G.W. Allport, 1972, 119).

*Características de la experiencia:* Es una experiencia rica y compleja en cuanto a los sentimientos que en ella convergen y se asocian. No se puede, por tanto, reducir a uno solo. Estos sentimientos no son independientes en cuanto a su objeto (Dios, los hombres, la Iglesia...) ni en cuanto a su especificidad (amor, adoración, temor...), sino que forman un todo armónico. Esta pluralidad de sentimientos en su base es lo que permitió afirmar a Allport la pluralidad de sus formas y manifestaciones, puesto que en todos los sujetos no se articula de igual forma, sino según sus características personales (G.W. Allport, 1972, 111-113).

Su relación con la divinidad no tiene nada de instrumental o de convencional. Parte de una experiencia que tiene como centro a Dios y al hombre, a un Dios no exclusivo, y en la que el hombre percibe a la divinidad como algo inabarcable, imposible de ser totalmente comprendida y definible. El hombre, que participa de esta experiencia, siente que es Él el que toma y tiene la iniciativa de su propia vida, que Él es la Verdad y el Sentido Último. Los sentimientos que se generan en esta relación, distintos y contrapuestos, fueron descritos por R. Otto en su libro *Lo Santo*. La vivencia de la divinidad es sentida como respuesta a la búsqueda de significado. Hace que el hombre se autotranscienda y se abra a las dimensiones profundas de la realidad sólo expresables simbólicamente, y en último término a esa realidad inefable denominada Dios. Pero en esta experiencia, si Dios es el centro de la vida, el hombre es invitado a comprenderse en relación con Él, con los demás y con el mundo. En ella la actitud ante Dios es el amor, que mueve a la aceptación y al crecimiento. El hombre es invitado a autorrealizarse, a ser en pleni-

tud, a desarrollar su capacidad de amor, y concretamente un amor oblativo (dar la vida), por eso en ella los motivos inferiores son dominados por uno superior, que confiere a la existencia unificación, significado, integración... Es a estos frutos a los que James dedica la segunda parte de su libro *Variedades de la experiencia religiosa*. La oración, expresión de la relación entre el hombre y la divinidad, pasa, según Th. Reik (1955, 3-26), de «hágase mi voluntad», pasando por «hágase mi voluntad con tu ayuda», hasta llegar a «hágase tu voluntad».

*Percepción de la realidad:* En el ámbito del conocimiento y de la comprensión de la realidad la religiosidad como experiencia de encuentro postula una determinada manera de comprender la existencia, una cosmovisión o, en palabras de W. James, una «filosofía de la vida». El sentimiento de confusión, no sólo referido a las circunstancias materiales sino a las emociones, los valores, etc., desaparece, y da paso a una comprensión articulada y armónica de la naturaleza, de la sociedad, de su dirección histórica, de uno mismo y su papel en el universo. Los interrogantes de la vida, esos que se sitúan en el nivel de lo que es realmente importante para el hombre, y no en el terreno de lo práctico, los que la psicología humanista ha denominado «el sentimiento último de la existencia», encuentran su respuesta en la religiosidad, una respuesta que se sitúa más allá de las que la ciencia osa formular y contestar (G.W. Allport, 1972, 123-126).

*Actitudes fundamentales que genera:* Este tipo de religiosidad posee un carácter integrador de la personalidad, íntimamente ligado a un sentimiento de plenitud que formulan los individuos que la viven con distintas expresiones, pero coincidentes en su realidad. Tiene un carácter esencialmente heurístico: existe la necesidad de buscar esta Verdad, de aceptar su infalibilidad, procedente de su misma esencia; dejarla crecer en el interior (G.W. Allport, 1972, 128, 130-131; W. James, 1986, 207-209). Esta característica hace que el hombre, en palabras de Batson (C.D. Batson y P.A. Schoenrade, 1991a; 1991b), esté en permanente actitud de búsqueda y de acatamiento de la Verdad cuando la encuentra, y lo hace más sencillo y dialogante con los otros y con el mundo.

«La necesidad de que el sentimiento religioso sea comprensivo promueve la tolerancia. Es archisabido que sólo la vida personal no abarca todos los valores posibles o todos los aspectos del significado. Aunque otros están también interesados por la verdad. La religión madura proclama: 'Dios existe', pero sólo la religión inmadura se atreve a decir: 'Dios es exactamente como yo creo que es'. Los Vedas hindúes usaban un lenguaje maduro cuando afirmaban: 'La verdad es una; los hombres la llamamos de muchas formas'» (G.W. Allport, o. c. 127-128).

Existe, también, una coherencia en las conductas referente a su moralidad. En primer lugar, la experiencia religiosa genera una escala de valores determinada; en segundo, implica la necesidad de una coherencia entre los comportamientos y esta escala de valores; y, en tercer lugar, cuando la experiencia religiosa es realmente madura, genera un proceso de integración y de pacificación, mientras que, por el contrario, la experiencia religiosa inmadura muy probablemente suscitará conflictos morales y, aunque sea esporádicamente, alterará la conducta (G.W. Allport, 1972, 122).

El hombre que tiene una experiencia de encuentro, que siente que Aquel es la respuesta a su búsqueda, necesita reavivar su relación con Él. Lo que antes fue experiencia primigenia cristaliza ahora en actitud (J. Martín Velasco, 1978, 141-209, 306-309; A. Vergote, 1975, 285-292). Y tiene, también, necesidad de expresar esta vivencia en relación con los otros y con el universo en una nueva armonía. Siente que su vida se transforma. Es ahí donde la religión vivida como encuentro sitúa las afirmaciones de fe, los credos, los ritos, las conductas, etc. Todo ello es expresión de lo vivido y no búsqueda de la satisfacción de deseos o seguridades.

La comunidad de los creyentes será por tanto la unión de hombres y mujeres que tienen una experiencia personal que les lleva a agruparse, a expresar en común, a compartir lo que experimentan, y no puede comprenderse sin esa experiencia personal. Esto la distingue de grupos y sectas, en los que se da una vivencia colectiva, muy discutible desde la psicología, en las que hay más de provocado por situaciones emocionales que de vivencias personales contrastadas.

*Relación con el proceso estructurador de la personalidad:* En el hombre este tipo de religiosidad no es

solamente una vivencia esporádica, sino permanente. Presupone y fomenta la madurez humana por su carácter totalizante de vivencias complejas en las que se integran todos los niveles y fases de la conducta misma (afectivos, cognitivos, volitivos, consciente-inconsciente) (W. James, 1986, 67-68). Es motivadora de coherencia personal en los comportamientos, lo que se manifiesta como un amor oblativo hacia los otros, y como una opción por la construcción del mundo. Y posee un carácter genético-evolutivo: No es igual en todos los momentos de la vida (J.W. Fowler, 1995).

La experiencia religiosa de encuentro no es nunca la primera, sino que tiene en su base una serie de experiencias humanas, y en el tipo de educación (A. Godin, 1981, 12). Así, una primera condición para que pueda existir es que el sujeto haya ido creciendo armónicamente en todas las dimensiones de su personalidad. La madurez religiosa no se da al margen de la humanidad en la que se encarna (la gracia no suple la naturaleza, sino que la supone). Pero, es más, cuando en el proceso de maduración religiosa hay experiencias sanas, éstas pueden ayudar y propiciar no sólo la maduración humana, sino incluso la sanidad psicológica; para ello es necesario que el depósito de la fe viva que se ha recibido sea sano y maduro. Por desgracia, no es difícil encontrar grupos y credos religiosos con características patológicas: fanatismos, sectarismos, fomento de la angustia, etc., que, aunque tienen su principal clientela entre gente no excesivamente equilibrada, por influencia social o por otras muchas razones, incluyen entre sus adeptos a personas que en principio podríamos considerar como maduras, y que progresivamente retroceden en algunos aspectos de su madurez y equilibrio personal.

Todo lo anteriormente formulado, de forma excesivamente sintética, sobre la religiosidad como experiencia de encuentro nos abre un nuevo campo de recogida de datos de las investigaciones efectuadas, de aportaciones de las distintas escuelas y de reflexión. Este campo, que personalmente considero que es el núcleo central de toda psicología de la religión, es el de la experiencia religiosa. Esto es lo que abordaré más detenidamente en el próximo capítulo.

## La experiencia religiosa

### 1. La experiencia religiosa como núcleo de la religiosidad madura

#### a) La experiencia religiosa en la literatura psicológica

El término «experiencia religiosa», a partir de la corriente teológica encabezada por F.E.D. Schleiermacher, entró con paso decidido en la literatura psicológica con la obra ya abundantemente citada de W. James *Variedades de la experiencia religiosa*, pero, si bien en el título de esta obra James se refiere a la «experiencia religiosa», a lo largo de su desarrollo utiliza frecuentemente el término «misticismo» (*mystic*), que en inglés tiene la doble acepción de «misticismo» (referido a la experiencia religiosa) y de «mística» (referido propiamente a la experiencia mística). Esta imprecisión del término *mystic* recorre la literatura y las investigaciones de lengua inglesa, añadiendo una nueva dificultad a la misma realidad a estudiar: ¿Qué es la mística en relación con la experiencia religiosa? ¿Un mismo fenómeno para el que se utilizan dos términos distintos a la hora de denominarlo? ¿Existe entre ellas solamente una diferencia de grado?

G.W. Allport (1972, 108-109, 160) utilizó frecuentemente el término «sentimiento religioso», pero con él no pretendía subrayar su dimensión afectiva sino

más bien las dimensiones estables de la personalidad, lo que le sitúa muy cerca de lo que en psicología se denomina «actitud».

A. Vergote en su *Psicología religiosa* (1975, 40-41, 46-53) cuando utiliza el término «experiencia religiosa» entiende por tal el primer momento de la estructura religiosa; esa experiencia de encuentro inmediato con lo Otro, de apertura al mundo en cuanto cifra de lo divino, en la línea de R. Otto (1980) y M. Scheler (1940), más que como una actitud permanente y estable en la vida de los sujetos, pero posteriormente, cuando aborda este tema en su obra *Religion, foi, incroyance* (1983, 114-120), señala la existencia de cinco categorías diferentes tras el término «experiencia religiosa», que se utilizan en la literatura psicológica. Así, según Vergote, se puede entender por experiencia religiosa:

- Las experiencias procedentes de un conocimiento intuitivo, estable y habitualmente accesible.
- Las vivencias, frecuentemente afectivas, que sorprenden al sujeto, le interpelan y le transforman momentánea o perennemente.
- El conocimiento fruto de un contacto personal y prolongado.
- Las iluminaciones místicas culmen de un proceso.
- Y las visiones y revelaciones privadas.

Este catálogo me permite delimitar las acepciones que utilizaré en el presente capítulo, y lo que quiero expresar con ellas. En primer lugar, evitaré el término «misticismo», que se presta a las ambigüedades propias de las traducciones de la literatura en lengua inglesa. En segundo lugar, utilizaré el término «experiencia religiosa» para expresar lo que Vergote señala en su primera categoría, así como en la segunda y tercera, sobre todo en cuanto tienen de permanentes y estables. Por el contrario, utilizaré el término «experiencia mística» o «mística» para señalar el grado más elevado en la experiencia religiosa, reservando el de éxtasis para las iluminaciones místicas descritas en la cuarta categoría de Vergote, e incluiré la categoría quinta en los fenómenos extraordinarios, que algunas veces acompañan las iluminaciones místicas.

*b) Descripción del término  
«experiencia religiosa»*

Por tanto, me serviré del término «experiencia religiosa» para designar la experiencia inmediata e intuitiva de algo o de alguien que me trasciende, que puede ser una experiencia meramente puntual o una vivencia de fondo, que aparece de forma más o menos estable a lo largo de la vida del sujeto. Esta vivencia íntima y personal puede cristalizar en una vivencia religiosa vivida en plenitud o no. Puede estructurarse racionalmente generando una determinada cosmovisión, un cuerpo de creencias estable, o dejarse influenciar de una forma sincrética, de las distintas ofertas aportadas por el ambiente y la cultura; puede generar una serie de actitudes, una escala de valores, un cultivo de la misma experiencia, una serie de ritos particulares o colectivos... que configuran el mapa de las religiones.

Así, la experiencia religiosa incluye en un primer momento vivencias como la iluminación, la emoción religiosa, etc. (subrayados por James, Vergote, etc.), pero no se reduce a este primer momento en sentido temporal, sino que está llamada a articularse en un sistema de significado: en un credo que dé razón a la propia existencia; a cristalizar en actitudes, y a expresarse en hechos concretos a los que da significación. Así puede entenderse, y yo entenderé, la experiencia religiosa como ese primer momento,

no temporal sino existencial, que da un sello de credibilidad a las manifestaciones religiosas. Esa realidad para la que otros autores utilizan el término «fe» (J.W. Fowler, 1995, 9ss.).

Ahora bien, ¿qué o a quién experimenta el sujeto? Esto es lo que diferencia la religiosidad motivada por la experiencia religiosa de otros tipos de religiosidad rutinarias, aprendidas o «huecas». El hecho de que el hombre experimente en su vida la presencia más o menos nítida, más o menos intensa... de alguien o algo distinto de él mismo. Esa presencia hace que lo característico de la experiencia religiosa sea su carácter relacional. Hasta el punto que puede ser descrita como una experiencia de encuentro. En ella el hombre se halla en presencia de una realidad última que le trasciende, con la que vive una relación dispar, y a partir de ella el sujeto se percibe a sí mismo como realmente es: limitado e incoherente, pecador en lenguaje religioso, pero al mismo tiempo siente su grandeza, se percibe como llamado y lleno de plenitud. En palabras de Pablo, «Vivo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Se percibe como un ser en conflicto entre lo que es y a lo que se siente llamado; como un ser que, a diferencia del resto de los seres de la creación, toma conciencia de sí y tiene necesidad de trascenderse y de tener un porqué, un sentido que dé direccionalidad a su vida.

De otra parte, el otro polo de la relación: la realidad vivenciada: el Misterio, lo es como una realidad inefable, que supera las posibilidades humanas; imposible de ser comprendida y abarcada por la inteligencia y por los afectos humanos, y más incomprensible e inabarcable cuanto mayor es la fuerza con la que irrumpe en la vida del hombre. Incomprensión e inabarcabilidad que hacen que todo discurso sobre él sólo pueda ser aproximativo; para lo cual el hombre se sirve de símbolos, de la vía negativa, y en último caso del silencio (M. Eliade, 1974, II, 236-246; E. Fromm, 1974, 117-120; S. Kierkegaard, 1963, 229-243; C.G. Jung, 1982, 102, 239-242; J. Martín Velasco, 1978, 153-155; R. Otto, 1980, 101). Esta inabarcabilidad no supone una percepción difusa del Misterio, sino una claridad total. Se vivencia como una realidad en sí misma, distinta del sujeto, unas veces percibida como una realidad ahí, fuera de él, y otras como una realidad en la profun-

didad de su ser, pero en cualquier caso real y distinta al que la vivencia y fundamento último de su ser.

Esta relación es, pues, una relación dispar entre lo finito y lo infinito. En ella en el hombre se entrecruzan una serie de sentimientos opuestos e incluso contradictorios, que le llevan a actitudes de huida o a postrarse en actitud de adoración y súplica, que inciden en la orientación global de su existencia, y que le llevan a buscar una integración en su dimensión racional articulando un sistema de significado razonable, que cristaliza en unas creencias que dan razón a la propia existencia, en actitudes, y que se expresa en hechos concretos. Así puede entenderse, y yo entenderé, la experiencia religiosa como ese primer momento, no temporal sino existencial, que fundamenta y da un sello de credibilidad a las manifestaciones religiosas.

Pero la experiencia religiosa, que permite comprender la religiosidad de muchas personas, no ha sido un objeto de estudio fácil para la psicología. En primer lugar porque es difícil de precisar y de observar, hasta el punto que resulta difícil señalar dónde termina propiamente la experiencia religiosa cuando ésta es la vivencia que motiva y sostiene las conductas y las actitudes religiosas y donde no hay más que actos vacíos de experiencia. Y, en segundo lugar, porque supone la presencia de una realidad última, que excede los límites de la psicología, y que en algunos casos se presta a ser confundida con proyecciones subjetivas, deseos, fantasías o delirios. Esto último es lo que lleva a autores como W. James o A.T. Boisen a afirmar que no es la naturaleza de la experiencia sino sus resultados lo que la definen como religiosa. El hecho es que, aunque en algunas experiencias religiosas, especialmente en las más agudas, existe, como en las experiencias patológicas, una disarmonía personal, entre ambas hay una gran diferencia: su resultado. Lo que distingue la experiencia religiosa de una experiencia patológica es que la experiencia religiosa trae una resolución de lo que de otra forma sería una derrota devastadora (A.T. Boisen, 1936; 1960).

Probablemente, la semejanza entre experiencias religiosas y proyecciones de deseos, entre experiencias cumbre y vivencias que pueden llegar a ser o son patológicas, ha condicionado el estudio de la ex-

periencia religiosa y ha llevado a que distintos autores, bien la descalfiquen como infantil o enfermiza, bien la generalicen desde las experiencias cumbre a la generalidad de las experiencias religiosas, o bien la incluyan entre las experiencias paranormales o parapsicológicas.

## 2. La experiencia religiosa: una realidad compleja y pluriforme

Evidentemente hay distintas formas de experiencia religiosa, como señalaba W. James (1986), que se manifiesta en las diferencias entre los individuos y en las diferencias entre las distintas tradiciones religiosas. Estas diferencias abren algunas cuestiones. Una primera es si esta variedad se sustenta en un centro común desde el que comprender las diferencias, o la diversidad es tal que se debe renunciar a la búsqueda de ese centro. Una segunda es la articulación de criterios de clasificación que sean generalmente aceptados.

### a) *¿Religión o religiones? ¿Existe un centro común de las diversas experiencias religiosas?*

«Antes de investigar acerca del origen de la religión en la vida del individuo, convendrá preguntarse si existe una única forma fundamental de experiencia que sea inevitablemente parte de todo sentimiento religioso» (G.W. Allport, *L'individuo e la sua religione*, Ed. La Scuola, Brescia 1972, 42).

Abordamos en primer lugar la cuestión de si el hecho religioso es un fenómeno unitario que tiene expresiones sociales múltiples o la diversidad es tal que hay que renunciar a la existencia de ese centro único.

Para algunos autores como W.T. Stace (1960, 31-38) existe un centro común a todas las religiones y a todas las experiencias religiosas individuales, desde el que se deben comprender las diferencias. Para este autor la experiencia religiosa es una experiencia universal esencialmente idéntica en términos fenomenológicos, a pesar de sus distintas interpretaciones a partir de las diferentes ideologías y religiones.

Por el contrario, otros autores, como S.T. Katz (1977) o J. Martín Velasco (1999, 22), consideran que



las diferencias entre las distintas religiones, e incluso entre las personas, son de tal magnitud, que hay que aceptar que tras este término se esconden realidades diferentes, con elementos comunes, pero en las que las diferencias son tales que no se puede hablar de la existencia de una única realidad. Esta segunda postura es lo que se denomina «teoría de la diversidad».

En definitiva, la discusión se encuentra situada entre dos polos: ¿Existe un centro común que permita identificar una realidad como religiosa o por el contrario existen una serie de elementos de los que cada una las religiones participa en un determinado número, de ahí sus semejanzas y sus diferencias, pero no existe un núcleo que podamos identificar como propiamente religioso? O lo que es lo mismo: ¿Existe la religión o las religiones? ¿Las diferencias entre las distintas religiones son únicamente de forma o tras la misma palabra se esconden fenómenos tan diferentes que tendríamos que aceptar su diferencia esencial? La discusión entre las dos posturas, esencialista y constructivista, es resumida por J. Martín Velasco en su obra *El fenómeno místico* (1999, 36-42) y, aunque aquí no es el momento de detenernos en ella, sí lo es de señalar que tras esta polémica se encuentran distintos enfoques de algunos psicólogos de la religión como James, Dunlap, Allport, etc.

#### b) Religiones proféticas y religiones místicas

En cualquier caso, y más allá de la polémica entre la existencia o no de un núcleo común a toda religión, y dada la influencia que ha tenido en muchos estudios e investigaciones, es necesario hacer referencia a la tipología de las religiones realizada por N. Söderblom (1966, 47ss. y 58ss.), que las divide en proféticas y místicas:

- *Las religiones proféticas* suponen una comprensión de Dios predominantemente paterna, y por lo tanto subrayan más sus dimensiones éticas. La divinidad es vivida como fuente de fuerza que permite enfrentar la acción constructora de la comunidad y del mundo. La religión así vivida es comprendida por medio de las categorías de llamada y misión. Esta experiencia no siempre es deseada, sino que a veces es sentida como una carga pesada, que hace gritar al

sujeto porque es demasiado para sus fuerzas, e incluso intenta huir de ella, como en el caso de Jonás. Cuando estas vivencias son sanas y maduras, el universo no es percibido como malo, sino como potencialmente bueno, como lugar de encuentro y fraternidad, de ahí que la llamada y el envío no sea huida del mundo, sino anuncio de su bondad: anuncio de esperanza y denuncia de su utilización injusta. Por ello la Ley, la norma ética, no es vivida como esclavitud sino como garante de libertad, y tiene principalmente un carácter pedagógico (cf. Gálatas), dejando de ser necesaria según se progresa en la voluntad de Dios. La acción, las obras, no son justificación ante la divinidad no son garantes de salvación, porque con ellas no se compra nada, sino que, por el contrario, son la expresión de la vivencia religiosa, son el fruto del fuego que arde en el interior del sujeto religioso, que hace exclamar a Pablo: «¡Ay de mí si no evangelizo!».

- *Las religiones místicas* se caracterizan por un deseo de comunión con lo divino, que los psicoanalistas han interpretado desde el sentimiento oceánico como una vuelta al seno materno, lugar paradisiaco de paz primigenia; o, como señala Jung, más que una vuelta al seno materno, al interior del sujeto mismo, lo que supone un contraste muy profundo que permite el proceso de maduración. En este tipo de vivencia de lo religioso hay una concepción materna y afectiva de Dios. En ella los elementos racionales y volitivos quedan reducidos a un segundo plano, jugando un papel primordial los afectos, y en concreto el deseo. El universo es percibido como una realidad buena y hermosa, con la que el sujeto se siente en comunión.

Esta tipología, aunque procedente del ámbito de la fenomenología, es asumida por la psicología de la religión en muchos de sus trabajos sobre experiencia religiosa, así como por el psicoanálisis, que la pone en relación con las dimensiones paternas y maternas de Dios (E. Fromm, 1974, 73-89; 1983b, 47; G. Sovernigo, 1990, 218-223; G.S. Spinks, 1965, 182-183; A. Vergote, 1975, 187-255). En cualquier caso, no se pueden entender como dos formas ex-



cluyentes de vivencia de lo religioso, sino complementarias.

*c) Estudios sobre la base biológica de la experiencia religiosa*

1. Asimetría cerebral y religiosidad

Recientemente, a partir de los progresos en el conocimiento del funcionamiento del cerebro, se ha efectuado un nuevo enfoque de acercamiento al estudio de la religiosidad. Los avances del siglo XX en neurología y biología han sido espectaculares, y su influencia ha alcanzado también el campo de la experiencia religiosa. Los conocimientos actuales sobre lateralidad cerebral y la tendencia de cada uno de los hemisferios del cerebro a desarrollar funciones especializadas, y particularmente de la función del hemisferio derecho, ha abierto un nuevo campo de estudio sobre la base biológica de la religiosidad (R.W. Hood, y otros, 1996; 199-201; D.M. Wulff, 1991, 96-102).

En 1981 R. Sperry obtenía el Premio Nobel de Medicina por sus investigaciones sobre las funciones separadas de los dos hemisferios de la corteza cerebral. Los estudios realizados con pacientes con el cerebro dañado muestran que la mayoría de las funciones lingüísticas se localizan normalmente en el hemisferio izquierdo, que es el dominante en el desarrollo del pensamiento racional, el análisis lógico y lingüístico y las habilidades matemáticas, mientras que el derecho es mudo, con una capacidad lingüística comparable a los niños de tres a seis años, pero dominante en capacidades viso-espaciales, habilidad musical, respuesta emocional, síntesis perceptiva y otras funciones menos identificadas. Las observaciones sobre los cambios causados por lesiones en el hemisferio derecho han permitido conocer que éste juega un papel importante en el funcionamiento humano. En cualquier caso, el funcionamiento de los dos hemisferios guarda relación, lo que permite una armonía funcional (R.O. Ornstein, 1986; S. Worchel y W. Shebilske, 1997, 60-62).

A partir de aquí, un grupo de investigadores ha dirigido su atención al estudio de la localización cerebral de la experiencia religiosa. Según esta perspectiva, la religiosidad es interpretada como una ca-

pacidad normal del hemisferio derecho. Incluso algunos autores piensan que se localiza en el lóbulo temporal derecho. El psicólogo investigador J. Jaynes (1976; J. Rof Carballo, 1986, 79-80) desarrolló esa tesis de forma muy detallada y explicó la historia religiosa de la humanidad en términos de interrelación entre neuropsicología y cultura. Jaynes pensaba que los hemisferios del cerebro de los primeros humanos funcionaban independientemente. El efecto de esta falta de interconexión suponía que las personas actuaban inconscientemente y hacían lo que les ordenaban los «dioses». En realidad, tales órdenes, un complejo de visiones/voces, que ellos achacaban a los dioses, procedían de su cabeza, del hemisferio derecho. Y, según este autor, aún hoy existe una función residual del hemisferio derecho. Por supuesto, el hemisferio izquierdo no permanece pasivo ni silencioso, sino que confronta e intenta articular el significado de las experiencias que recibe del hemisferio contrario. De ahí las dicotomías de la religión: de una parte la inefabilidad de la experiencia de lo santo (que procede del hemisferio derecho) y, de otra, su esfuerzo por articular racionalmente el significado de esa experiencia (que procede del hemisferio izquierdo).

Jaynes fue más allá y especuló que la evolución de la especie llevó a la casi desaparición de la doble conciencia, surgiendo una conciencia más racional, típica de la conciencia moderna, asociada con el silencio inevitable (si no la muerte) de los «dioses». Las visiones/voces y la experiencia de lo inefable sobreviven en la actualidad como experiencias religiosas aisladas, que probablemente afloran en situaciones de tensión, o como aspectos de las experiencias traumáticas de los enfermos mentales.

El mérito de esta teoría, totalmente especulativa, es que representa un esfuerzo creativo que intenta relacionar la experiencia religiosa con la neurofisiología y la estructura anatómica del cerebro humano. Pero carece de una sólida base empírica, y reduce las experiencias religiosas a estructuras y funcionamientos neuro-anatómicos, restos de etapas pasadas de la evolución, lo cual parece ser fruto de un prejuicio ante lo religioso.

Otros autores, también en esta línea de reflexión, y a partir de los conocimientos sobre la doble

actividad de los hemisferios del cerebro, ponen en entredicho la excesiva valoración y desarrollo de la actividad racional de Occidente. Así, Swedenborg y Jung afirmaban que, en la actualidad, las personas dominadas por la racionalidad de la mitad izquierda del cerebro, como las educadas en Occidente, participan de la increencia o del desdén ante lo religioso, mientras que los que tienen las funciones del hemisferio derecho muy desarrolladas sienten que es valiosa para descubrir verdades superiores.

En cualquier caso, más allá de las especulaciones de unos y otros autores, los científicos reconocen cada vez más que la mitad no racional tiene un papel tan importante en la anatomía y en la fisiología del cerebro como la racional, y que un desarrollo más armonioso entre ellas puede ayudar a disminuir el desafortunado y a veces destructivo desarrollo exclusivo de una o de otra. Una cuestión distinta es lo que estos conocimientos sobre el funcionamiento cerebral pueden aportar sobre la experiencia religiosa, pero en cualquier caso no creo que pueda reducirse ésta solamente a una emoción, sino que es algo, como ya he señalado repetidas veces, más complejo, en la que entran en juego la totalidad de la persona y, probablemente, casi seguro, las distintas actividades del cerebro.

## 2. La actividad de los lóbulos temporales y la religiosidad

Con el fin de encontrar una base neurológica de la religiosidad normal, el neuropsicólogo canadiense M.A. Persinger (1983, 1255-1262; 1987; D.M. Wulff, 1991, 94-96) puso en marcha un programa de investigación basado en la hipótesis de que los lóbulos temporales son la sede y el origen de la experiencia religiosa. Este programa se basaba en la investigación sobre la epilepsia. Persinger postulaba que en los lóbulos temporales existe una actividad eléctrica momentánea, que no genera ni actividad motora ni alteración en los procesos cognitivos. A partir de los efectos que genera esta actividad, los sujetos se pueden distribuir a lo largo de un continuo según el tipo de «actividad de los lóbulos temporales». En un extremo se situarían las personas epilépticas; en el centro, los individuos con experiencias esencialmente normales, y, en el otro extremo, los que vivencian

sueños recurrentes, experiencias de lo ya vivido, sentimientos en los que ciertos estímulos o eventos son muy significativos, o los que padecen algún sentimiento momentáneo de despersonalización. La posición de un sujeto a lo largo de este continuo está determinada por factores previos, como la herencia y la edad, y lo que precipita las experiencias de «actividad de los lóbulos temporales» son distintos factores culturales, determinadas prácticas extáticas, crisis provocadas por enfermedades graves, accidentes, la muerte de un ser querido, etc.

Con el fin de probar su hipótesis, Persinger creó un inventario de filosofía personal (PPI), de 140 ítems, en el que puso en relación experiencias religiosas con experiencias, actitudes y conductas asociadas a los enfoques epileptogénicos en los lóbulos temporales. Aunque es muy difícil de lograr una prueba directa de su hipótesis (que las experiencias religiosas están en relación con la existencia de microactividad en los lóbulos temporales), el PPI permite valorar una serie de proposiciones relacionadas. M.A. Persinger y K. Makarec (1987, 179-195) relacionaron los datos del PPI de 414 estudiantes universitarios, los de un grupo con indicios epilépticos y los de pacientes que frecuentemente referían experiencias como visiones, olores inexplicables, etc., y encontraron correlaciones positivas y significativas entre ellos. Los tres grupos presentaban experiencias paranormales o místicas, sentimientos de presencia de otro ser y gran interés por escribir.

Más llamativos aún son los resultados del estudio en el que K. Makarec y M.A. Persinger (1985, 831-842) correlacionaron las puntuaciones del PPI con medidas del electroencefalograma (EEG). En esta investigación, se utilizaron dos grupos de sujetos a los que primero se les tomaron varios registros de estímulos «epilépticos» mientras se les exponía a una serie de sonidos rítmicos exóticos unidos al parpadeo de una luz difusa, y posteriormente se les pasó el PPI. Durante estos intervalos, se tomaron como control medidas EEG de la actividad del lóbulo temporal y del lóbulo occipital. Makarec y Persinger comprobaron que en ambos grupos el número de crestas del EEG del lóbulo temporal presentaba una correlación significativa con tres categorías del PPI: creencia religiosa o dogma (.67), (.76), experiencia

paranormal o mística (.50), (.52), y sentimiento de presencia (.49), (.50), mientras que la actividad de la cresta del lóbulo occipital no estaba relacionada con las puntuaciones del PPI.

Posteriormente, Persinger experimentó con la inducción de la actividad del lóbulo temporal por medio de una computadora a partir de la creación de un campo electromagnético, y concluyó que «La experiencia del Dios es una construcción de los cambios de la actividad en el lóbulo temporal» (C.F. DeSano y M.A. Persinger, 1987, 968-970; M.A. Persinger y K. Makarec, 1987, 137). Por el contrario, otros estudios como los realizados por D. Bear y P. Fedio (1977, 454-467) arrojan resultados diferentes, lo que hace que aún sea prematuro hablar de «inclinación religiosa del lóbulo temporal».

El conocimiento de los procesos del cerebro es aún muy limitado, por eso hay que ser cautos a la hora de generalizar las conclusiones, y más en el ámbito de la religiosidad, en el que se concitan no pocos problemas, pues si bien muchos trabajos científicos permiten avanzar en la comprensión del cerebro y su forma de trabajar, hoy por hoy resulta insoluble el misterio de la relación mente-cerebro. En muchos de los estudios anteriores se encuentra implícita la teoría materialista de muchos neurocientíficos actuales, para los que la experiencia consciente es meramente un derivado de la actividad neuronal; de ahí que Gruehn advierta del peligro del reduccionismo en el que caen algunos investigadores que más que buscar la base neuronal de determinadas manifestaciones de la religiosidad intentan demostrar lo infundado de ella (J.L. Ruiz de la Peña, 1983, 133-202; D.M. Wulff, 1991, 106-109).

### 3. Las experiencias místicas

Cuando anteriormente precisaba el término «experiencia religiosa» recurría a Vergote, que, en su descripción de la experiencia religiosa en cinco categorías, incluía experiencias de iluminación como culmen de un proceso de crecimiento espiritual. Estas experiencias que denominaré «experiencias místicas», o «mística» sin más, han interesado especialmente a autores de psicología como W. James (1986) o A. Maslow (1982; 1983, 109-175) entre otros.

La polivalencia del término «mística» en la literatura general y especializada hace que este término se aplique no sólo al ámbito religioso, sino, también al ámbito general del conocimiento experiencial, hablándose así de una mística natural y de un misticismo profano (R.C. Zaehner, 1978). Yo utilizaré aquí el término «mística» para señalar el culmen de la experiencia religiosa, sabiendo que es muy difícil de separar en la práctica de las experiencias no religiosas; pero, sobre todo, y eso es lo que ahora me interesa destacar, para señalar que no es un tipo concreto de experiencia religiosa diferente, sino de intensidad de la vivencia religiosa (G.W. Allport, 1972, 118-119). En ella pueden darse éxtasis acompañados o no de otros fenómenos extraordinarios, como visiones, audiciones, levitaciones, etc., aunque tampoco los éxtasis sean necesarios para la experiencia mística. Tampoco han de vincularse necesariamente fenómenos extraordinarios con la experiencia mística, y menos identificarse con ella (San Juan de la Cruz, 1982b, cap. 1; G.S. Spinks, 1965, 220-224; A. Vergote, 1983, 275-276).

#### a) Descripción del hecho

¿En qué consiste la experiencia mística? ¿Qué rasgos la diferencian de otros hechos? Debemos responder a estas y a otras cuestiones como punto de partida. Por eso comenzaré describiendo el hecho con el fin de delimitarlo, dentro de lo que sea posible. El término «mística» procede del griego, y significa cerrar los ojos. Pero es éste un cerrar los ojos no con ánimo de huir de la realidad, de alejarse de ella, sino con la intención de no dejarse engañar por lo inmediato recibido por los sentidos, sino de entrar en ella de una forma más profunda, llegando a captarla en plenitud. No es, por tanto, un proceso de alejamiento sino de mayor comunión. Es un intento de escucha de las profundidades mismas del ser (J. Martín Velasco, 1999, 17ss.). Por eso J. Martín Velasco en su libro *El fenómeno místico* señala que:

«Con la palabra 'mística' nos referimos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en que se viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu» (J. Martín Velasco, 1999, 23).

Y A. Huxley la describe como:

«Aquella en la que se trasciende la relación sujeto-objeto y en la cual hay un sentimiento de completa solidaridad entre el sujeto y otros seres humanos y con el universo en general» (A. Huxley, «La experiencia visionaria», en *La experiencia mística*, VV.AA., Ed. Kairos, Barcelona 1982, 74).

#### b) Características de la experiencia mística

Nos encontramos, así, ante una forma de conocimiento no recibido desde los sentidos, sino un conocimiento experiencial llevado a sus últimos grados, al ser un conocimiento desde la esencia misma del objeto experimentado y esto desde una experiencia de comunión. Pero ésta no es la única característica de la experiencia mística tal y como ésta es descrita por los que la experimentan y por los que la estudian, sino que a ella van asociadas otras que algunos autores han identificado. Así W. James (1986) señala cuatro, y A. Maslow (1982, 263-271; G.S. Spinks, 1965, 225-229) llega a indicar hasta veinticinco. Para una mayor claridad agruparemos las distintas aportaciones en siete características:

- **Vivencia de comunión:** La experiencia mística se caracteriza por ser una experiencia de encuentro, de revelación de algo ajeno al individuo, y su unión, su comunión con él (J.A. Costa e Silva, 1981, 107; E. Fromm, 1980, 70; J. Martín Velasco, 1978, 180-184; A. Vergote, 1975, 200-216; R. Zavalloni, 1983, 836-837). En este tipo de experiencias el sujeto siente que vive la plenitud del ser de una forma inmediata, superándose todas las barreras. Esta supresión de la separación del sujeto y el objeto, propia del saber experiencial, la sitúa en un área distinta al saber racional, si bien los místicos no prescinden de la razón, sino que en un segundo momento intentan justificar su experiencia y crean para ello una «filosofía» que sustenta la mística (M. Eliade, 1983, III/1, 41-42, 142-143, 150-151, 173-185, 189, 207-212, 226-227).
- **Inefabilidad:** Aunque expresada de forma negativa, para James es el signo más evidente por el que denominar como místico un estado mental. En las experiencias místicas se vivencian

emociones como la sorpresa, el espanto, la reverencia, etc., que resultan muy difíciles de comunicar, lo que sólo se puede hacer de forma aproximada, bien utilizando imágenes, bien por vía negativa, etc. (W. James, 1986, 286; R. Otto, 1980, 59-66).

- **Iluminación:** Estas vivencias son iluminativas, revelaciones plenas de significado y de importancia, en las que se da una comunión íntima con la verdad, que no puede ser sondeada por el intelecto discursivo. Son una manera de alcanzar la sabiduría, de acceder a los valores que a lo largo de la historia se han conocido como «verdades eternas», y que anidan en la profundidad del hombre, en sus dimensiones más íntimas (J. Martín Velasco, 1978, 98-100). Esta vivencia de iluminación supone un conocimiento mucho más profundo de la realidad en la que el universo se percibe como un todo integrado y unificado, y en la que no existe una evaluación utilitaria ni un juicio. La realidad es más gratuita y deseable.
- **Valor:** Y, como consecuencia, estas experiencias tienen valor en sí mismas. Los que las vivencian se sienten agraciados por el hecho de vivirlas. Son experiencias-fin y no experiencias-medio, que constituyen en sí mismas una refutación de la afirmación de que la vida carece de sentido.
- **Autoridad:** Las experiencias místicas tienen una evidencia y un sentido de autoridad absoluta para los que la han tenido (W. James, 1986, 317), si bien los que han experimentado sanamente estas vivencias comprenden que esta autoridad no es evidente para los que no las han experimentado, y que, por lo tanto, no les afecta.
- **Pasividad:** Una característica menos relevante es la pasividad. El sujeto en estas vivencias es mucho más pasivo y receptivo que en la percepción normal, puesto que, si bien el surgir de los estados místicos puede facilitarse por operaciones preliminares voluntarias, como, por ejemplo, fijar la atención, ciertas prácticas corporales, etc., cuando esta forma de conciencia se impone al sujeto, éste siente como si su vo-

luntad fuese anulada, y a veces, como si fuese agarrado y sostenido por una fuerza superior (W. James, 1986, 286).

- *Universalidad:* Y, por último, este tipo de experiencias no es exclusivo de la experiencia religiosa, sino que aparece en otros tipos de vivencias como las artísticas, filosóficas, en los ideales políticos, en la vida erótica, etc. La mística habla el lenguaje de todas las religiones y de todos los saberes en el sentido más pleno del término, como ocurre en el neoplatonismo, la filosofía Veda y en algunas corrientes de la filosofía cristiana (E. Galindo Aguilar, 1985, 65-91; G. Rey Jordan Jr., 1980, 210-213; G.S. Spinks, 1965, 225-229).

### c) Tipos de experiencias místicas

Tras señalar las principales características comunes de las experiencias místicas, es momento de volver a recordar la complejidad del fenómeno. La experiencia mística, que hunde sus raíces en experiencias comunes hasta el punto de que un autor ha dicho de ella: «Silenciosa por excelencia, la mística habla todas las lenguas», presenta formas tan variadas que los estudios han intentado buscar criterios de clasificación generando algunas tipologías. Señalaré algunas de ellas:

W. Ralph Inge (1860-1954) puede ser considerado como un precursor. Este autor propone en su obra de 1899 *Christian Mysticism* una tipología en la que distingue entre mística especulativa (neoplatónica), práctica, que busca a Dios en la vida, y de la naturaleza, que ve a Dios en todas las cosas (J. Martín Velasco, 1999, 87).

Una tipología utilizada de una forma o de otra por estudiosos de las religiones es la división de las experiencias místicas en mística religiosa y mística profana. Entre estos autores, con diferencias y matices entre ellos, podemos citar a J. Cuttat (1960, 264-265; 1967, 43-64) y R.C. Zaehner (1978, 27-29). Este segundo autor distingue a continuación tres tipos de experiencias místicas, que denomina: pan-en-hénica o mística de la naturaleza, monista o de experiencia de unidad con el Absoluto, y teísta o de unidad del alma con Dios (J. Martín Velasco, 1999, 88-90).

En psicología de la religión la tipología que ha hecho más fortuna es la realizada por W.T. Stace (1960). Para este autor existen dos formas de mística conceptualmente distintas: la mística extroversiva y la mística introversiva. La mística extroversiva es una experiencia de unidad en la diversidad. La mística introversiva es una experiencia de unidad desprovista de todo contenido (pura conciencia). Es literalmente una experiencia de «la nada». En ella la percepción desaparece, y existe una pura conciencia desprovista de contenido. La unidad en la mística extroversiva es la totalidad en la percepción de los objetos; la unidad en la mística introversiva es una pura conciencia desprovista de objetos percibidos. Stace (1960, 131) cree que la mística extroversiva es menos desarrollada, quizás preparatoria, que la mística introversiva, frente a otros autores como R.K. Forman (1990, 8) que defienden que la mística extroversiva es una forma superior, mientras que la mística introversiva es sólo preparatoria.

Esta clasificación de la mística en extroversiva e introversiva va a tener, como veremos, consecuencias en la investigación empírica, puesto que, si pudiéramos encontrar algún instrumento de medida de una y otra, podríamos estudiar su incidencia en la población y la relación entre ambas. Esto nos lleva a abordar el tema de las investigaciones sobre la mística.

### d) Investigaciones sobre la mística

Según R.W. Hood y sus colegas (1996, 282-265), se han utilizados tres formas principales para objetivar y medir la mística:

- Preguntas abiertas, que intentan estudiar la incidencia del fenómeno en la población y las distintas formas en las que se hace presente, y que, por consiguiente, genera clasificaciones con criterios muy variados.
- Encuestas, con preguntas necesariamente breves, limitadas en número, y formuladas de forma fácilmente entendible para la población general.
- Y escalas específicas de medida del misticismo, que incluyen: a) un sentido numinoso de presencia, dimensión profética, y b) una experiencia mística de unidad, dimensión mística.

Siguiendo este esquema presentaré las principales investigaciones.

### 1. Investigaciones que usan preguntas abiertas

#### a) La investigación de M. Laski

Un estudio sobre mística citado frecuentemente, aunque con graves insuficiencias metodológicas, es la investigación de M. Laski (1961) sobre el éxtasis. Laski, novelista inexperta en ciencias sociales, se interesó por la forma en que era experimentado el éxtasis, que ella había descrito en una novela. Para ello se sirvió de una muestra de 63 amigos y conocidos, a los que pidió que respondieran a la pregunta: «¿Has tenido alguna vivencia de éxtasis trascendente?». De ellos obtuvo 60 respuestas afirmativas. Este nivel tan alto en las respuestas afirmativas puede deberse, entre otras razones, al tipo de personas encuestadas (20 de los 63 eran escritores), porque, cuando intentó validar estos resultados con otro tipo de muestra, distribuyendo la pregunta en los buzones de 100 casas obreras de Londres, se encontró con que sólo obtuvo 11 respuestas, y de ellas únicamente una afirmativa.

Del análisis de las 60 entrevistas originales, y tras compararlas con 27 citas literarias y 24 religiosas, Laski concluyó que el éxtasis trascendente es un conjunto de experiencias místicas, definido y demarcado por el lenguaje que lo que describía. Éste puede ser de tres tipos: experiencia de conocimiento, de unión o de purificación y renovación. Es transitorio y se activa o se provoca por una amplia variedad de circunstancias y contextos. Generalmente, es agradable y tiene consecuencias beneficiosas; y no necesariamente es interpretado con categorías religiosas. Es más, ella prefirió interpretar el éxtasis con una capacidad completamente humana de experimentar alegría y creatividad; y de hecho pensaba que los que creen que han experimentado a Dios están equivocados.

#### b) La investigación de M. Pafford

Una de las contribuciones de Laski fue identificar experiencias místicas en adolescentes. En su muestra, había dos muchachas de 14 y 16 años, y un

muchacho de 10. Esto abrió la puerta a una serie de estudios sobre experiencias místicas en niños y jóvenes. M. Pafford (1973) presentó a 400 alumnos (200 de enseñanza primaria y 200 universitarios, 50% de varones y 50% hembras) una descripción de una experiencia típica tomada de una poesía de Wordsworth. La experiencia se presentaba como ocurrida en la niñez, y era algo más que el disfrute de la belleza de la naturaleza por parte de un niño. Los participantes respondieron por escrito si habían tenido alguna experiencia parecida de alguna forma a la presentada por el entrevistador. Analizadas las respuestas, los datos aportaron que el 40% de los muchachos y el 61% de las muchachas de la escuela primaria y el 56% de los universitarios y el 65% de las universitarias habían tenido tales experiencias. Además Pafford efectuó un análisis cualitativo, para lo que pidió a los encuestados que aplicaran, de una lista de quince palabras, aquellas que identificaran mejor su experiencia. De esta lista la más elegida fue «imponente» (54% de los encuestados), que no necesariamente era interpretada en sentido religioso. Las dos palabras más estrechamente relacionadas con la religión, «sagrado» y «santo», fueron poco seleccionadas (el 18% y el 13% respectivamente). De todo ello Pafford dedujo que las experiencias trascendentales son muy típicas en los adolescentes en condiciones de soledad. Son positivas. Y, aunque la mayoría de los encuestados deseaban volver a experimentarlas, eran menos frecuentes en la etapa adulta.

#### c) La investigación de R.W. Hood

R.W. Hood (1973) seleccionó un grupo de 41 universitarios con puntuaciones extremas en la escala de orientación religiosa de Allport (20 intrínsecos y 21 extrínsecos), a los que se invitó a participar en entrevistas sobre su «experiencia personal más significativa». Éstos describieron una amplia variedad de experiencias, algunas de las cuales se identificaron explícitamente como religiosas. Clasificadas las experiencias en cinco criterios en razón de su cualidad mística, revelaron que las experiencias personales más significativas de los intrínsecos eran clasificadas como místicas con más frecuencia que las de los extrínsecos. Esto no sólo ocurrió en la valoración global del misticismo, sino en cada uno de

los cinco criterios individuales que identificaban el misticismo. Es importante señalar que pocos participantes describieron alguna experiencia espontánea como mística.

En otro estudio con una metodología similar, R.W. Hood (1973) seleccionó una muestra de 54 personas equiparables en su grado de compromiso religioso, divididos en tres grupos según tipo de compromiso religioso: 25 personalmente comprometidos, 14 institucionalmente comprometidos, y 15 personal e institucionalmente comprometidos. La valoración de sus respuestas sobre sus experiencias personales más significativas según el criterio de mística de Stace reveló que los tres grupos diferían significativamente. Los comprometidos religiosamente de forma personal tenían las experiencias más místicas, y los institucionalmente comprometidos tenían las menos. Una vez más, pocos participantes describieron espontáneamente sus experiencias como místicas.

#### d) La investigación del Centro de A. Hardy

El interés de A. Hardy (1984) por la experiencia religiosa le llevó a crear un Centro de Investigación en la Universidad de Westminster consagrado a la recogida y clasificación de experiencias religiosas. Su procedimiento básico fue solicitar informes voluntarios de experiencias religiosas a través de anuncios en periódicos en los que preguntaba: «¿Ha tenido alguna vez conciencia de una presencia o poder, o bien se ha sentido influido por ello, lo llame Dios o no, que sea diferente de su yo ordinario?». Así, a partir de una muestra inicial de 3.000 respuestas, publicó una clasificación según sus características formada por 12 categorías principales, no excluyentes (la mayoría con numerosas sub-clasificaciones), que supone un total de 92 grupos (A. Hardy, 1984, 49-53). En la categoría específicamente mística se clasificaron el 5,6% de las respuestas y la categoría más cercana a la experiencia profética el 12,3%.

#### e) Las investigaciones de D. Hay

D. Hay (1979) encuestó a 100 estudiantes de un curso de postgrado de la Universidad de Nottingham (Inglaterra), a partir de la pregunta de Hardy. Sus contestaciones aportaron una alta proporción

de respuestas afirmativas (65%). A pesar de que la pregunta fue formulada con el fin de descubrir experiencias místicas o proféticas, sólo 32 de las 109 experiencias escritas (el 29,4%) eran claramente místicas o proféticas, 10 (el 9,2%) eran experiencias de unidad, experiencias místicas, y 22 (el 20,2%) eran experiencias de un encuentro con Dios, experiencias proféticas.

En otro estudio similar D. Hay y A. Morisy (1985) estudiaron una muestra de 266 residentes de Nottingham. De los 172 que consintieron ser entrevistados, 107 contestaron «sí» y la describieron detalladamente. Clasificadas estas descripciones en siete categorías, aportaron los siguientes datos: presencia o ayuda de Dios 28%, ayuda por medio de la oración 9%, intervención de una presencia no identificada como Dios 13%, presencia o ayuda de un difunto 22%, premoniciones 10%, acontecimientos significativos 10%, y otras 8%. Parece evidente que las respuestas hacen referencia a experiencias muy diferentes.

## 2. Investigación por medio de encuestas

Estos estudios usan preguntas específicas que se suelen contestar «sí» o «no». En ellos, lo que se pierde en la descripción de las experiencias se ganan a la hora de cuantificar la frecuencia con que la población general las experimenta, y permite, también, efectuar correlaciones con otras variables y otros cálculos estadístico. Algunas encuestas han usado preguntas idénticas a lo largo de distintos años y en diferentes culturas, lo que permite comparar sus datos. Cuatro preguntas principales han dominado la mayoría de las encuestas a lo largo de un cuarto de siglo:

#### a) La pregunta de R. Stark

En 1963 R. Stark (C.Y. Glock y R. Stark, 1965) utilizó una muestra de 3.000 personas de iglesias del área de San Francisco para formular la pregunta: «¿Ha tenido en su vida adulta el sentimiento de que de alguna forma estaba en presencia de Dios?». El 72% contestó «sí» (la mayoría de los religiosamente comprometidos institucionalmente). Sólo contestó «no» el 20% de los protestantes y el 25% de los católicos.



G. Vernon (1968), en una pequeña muestra de 85 personas, encontró que el 25% que había contestado afirmativamente a la pregunta de Stark no tenía ninguna afiliación religiosa, lo que le permitió afirmar que había una minoría significativa de adultos, que no tienen afiliación religiosa institucional, que afirma haber experimentado la presencia de Dios.

#### b) La pregunta de L.B. Bourque

L.B. Bourque y sus colegas (K. Back y L.B. Bourque, 1970) realizaron encuestas en los Estados Unidos en 1962, 1966 y 1967, en las que se preguntaba: «¿Ha tenido alguna vez una experiencia religiosa o mística; esto es, alguna experiencia súbita de religiosidad, o alguna visión?». Sus resultados permiten observar un aumento del porcentaje de las personas que contestaron «sí» a lo largo del tiempo: el 21% en 1962, el 32% en 1966 y el 41% en 1967.

En 1966 L.B. Bourque (1969) propuso la misma pregunta a una muestra de 3.168 personas, junto con la efectuada por Stark, y encontró que el 32% contestó «sí». G. Gallup (1978) utilizó también en 1976 la pregunta de L.B. Bourque en una encuesta nacional en los EE.UU., y encontró que el 31% contestó afirmativamente. Más recientemente, D. Yamane y M. Polzer (1994) aportaron los resultados de dos encuestas Gallup, una en junio (G. Gallup y F. Newport, 1990) y otra en septiembre de 1990 (G. Gallup y J. Castelli, 1990); ambas aportaban un 53% de respuestas afirmativas. Así, en un periodo de más de un cuarto de siglo, muestras representativas de población de los EE.UU. (entre el 21% y el 53%) afirmaron haber tenido una experiencia religiosa o mística, definida como una experiencia súbita o una visión.

De los resultados de estas encuestas podemos concluir que el índice de respuestas afirmativas a la pregunta de L.B. Bourque es grande, pero menor que a la pregunta de Stark.

#### c) La pregunta de A.M. Greeley

Otra pregunta ampliamente usada en las encuestas de investigación, y aceptada como medida operativa de investigación sobre mística, es la efectuada por A.M. Greeley (1974): «¿Ha sentido alguna vez como si estuviera cerca de una fuerza espiritual

poderosa que le trasciende?». Esta pregunta se ha administrado como parte de la Encuesta General Social del Centro de Investigación de Opinión Nacional de EE.UU. A esta pregunta, en una muestra de 1.468 encuestados, el 35% contestó «sí». Posteriormente D. Hay y A. Morisy (1978) hicieron la misma pregunta a una muestra de 1.685 personas en Gran Bretaña y encontraron que el 30% contestó afirmativamente. Sin embargo, J. McClenon (1984) encontró solamente el 20% de respuestas afirmativas en una encuesta a 339 personas. Más tarde D. Yamane y M. Polzer (1994) analizaron las respuestas afirmativas de la Encuesta General Social del Centro de Investigación de Opinión Nacional de los EE.UU. de los años 1983, 1984, 1988 y 1989, y encontraron que la evolución de las respuestas afirmativas iba en declive: 39% en 1983-1984, 31% en 1988 y 31% en 1989.

#### d) La pregunta de A. Hardy

D. Hay y A. Morusy (D. Hay, 1982) modificaron ligeramente la pregunta inicial de A. Hardy y la utilizaron en una encuesta en Gran Bretaña, con una muestra de 1.865 sujetos, el 36,4% de los cuales contestó afirmativamente. Pero en una muestra menor de 172 sujetos (D. Hay y A. Morisy, 1985) encontraron que respondía afirmativamente el 72%. Esta proporción tan alta probablemente se debía al método, que en este caso era de entrevistas personales, que generalmente aumentan el número de respuestas afirmativas en las encuestas que tratan sobre experiencia religiosa. D. Hay (1979) encontró, también, un 65% de respuestas afirmativas en los estudiantes de la Universidad de Nottingham, aunque estas puntuaciones puedan estar influenciadas por el anuncio de una entrevista personal posterior.

D. Hay y G. Heald (1987) utilizaron esta pregunta en una muestra de Gallup a 985 británicos, y tuvieron un porcentaje más típico de respuestas afirmativas: el 48%. Morgan Research, sociedad australiana filial de Gallup, en una muestra australiana de 1.228 sujetos tuvieron un 44% de respuestas afirmativas (D. Hay, 1994, 7). En los Estados Unidos una encuesta de 3.000 sujetos produjo un 31% de respuestas afirmativas; y otra encuesta similar del Cen-

tro de Investigación Princeton (Princeton Research Center, 1978), con una muestra de 3.062, produjo el 35%. Existen, también, otras dos encuestas de Gallup realizadas por el Centro de Investigación A. Hardy (1994) en 1985, una en Gran Bretaña con el 33% de respuestas afirmativas y otra en los Estados Unidos con un 43%. Finalmente, K. Back y L.B. Bourque (1970) realizaron en los Estados Unidos tres encuestas Gallup diferentes, que arrojaron en 1962 el 21%, en 1966 el 32% y en 1967 el 41% de respuestas afirmativas.

En resumen, los resultados de las encuestas en Estados Unidos, Gran Bretaña y Australia, entre 1962 y 1987, a la pregunta de A. Hardy indican un amplio espectro (entre el 21% y el 72% de respuestas afirmativas), pero, si se prescinde de los resultados asociados a entrevistas personales, encontramos una media del 35-40%, que son cifras muy semejantes a las alcanzadas por la pregunta de A.M. Greeley y L.B. Bourque, y por la de R. Stark cuando los encuestados no se restringen a practicantes, sino a la población general.

### 3. Escalas específicas de medida

Más interesantes que las entrevistas personales, que se prestan a falsear los datos por el deseo del entrevistado de «agradar» al entrevistador, y los datos aportados por las encuestas, son los intentos de crear escalas específicas de medida de las experiencias místicas. Las dos mas importantes son las creadas por R.W. Hood y sus colaboradores: la medida de episodios de experiencia religiosa (REEM) y la escala de misticismo (M).

#### a) Medida de episodios de experiencia religiosa (REEM)

R.W. Hood (1970; 1978; R.W. Hood y otros, 1996, 250-252) construyó una medida de episodios de experiencia religiosa (REEM), a partir de una selección de quince experiencias tomadas de *Variedades de la Experiencia Religiosa* de W. James. Pidió a los encuestados que se situarán en una escala de cinco puntos en cada experiencia, según el grado en que la hubieran vivido. La medida de Hood permitía cuantificar la propia experiencia religiosa en relación con las descritas en REEM. Posteriormente

J. Rosegrant (1976) modificó la REEM actualizando su formulación y reduciendo el número de ítems de 15 a 10. Ambas versiones tienen alta consistencia interna. La REEM produce un único factor, formado por ítems proféticos y místicos, junto con el lenguaje religioso explícito o implícito, lo que supone que se usa mejor con muestras religiosamente comprometidas.

Hood creó la REEM con el fin de validar la hipótesis de que las personas intrínsecamente religiosas puntúan más alto en REEM que las extrínsecamente religiosas, lo que se confirmó en una muestra de estudiantes universitarios, en la que los intrínsecos puntuaron significativamente más alto que los extrínsecos. Esto coincide con las investigaciones hechas por medio de encuestas, en las que los religiosamente comprometidos a menudo tienen proporciones altas en experiencias místicas. Si bien es probable que sus puntuaciones reflejen elementos de la experiencia religiosa protestante norteamericana, debido a la influencia de la obra de James. El hecho es que N.G. Holm (1982) encontró difícil hacer una traducción significativa al sueco, y tuvo que crear una nueva versión seleccionando cuentos nórdicos.

#### b) La escala de misticismo (M)

A diferencia de la REEM, la escala de misticismo (M), desarrollada por R.W. Hood (1975; R.W. Hood y otros, 1996, 256-264), se diseñó para medir explícitamente el criterio de misticismo de W.T. Stace (1960), diferenciando las experiencias proféticas y místicas. Actualmente es un instrumento de medida frecuentemente utilizado. La escala M consiste en 32 ítems (16 formulados positivamente y 16 negativamente), y mide dos factores: el Factor I «Misticismo general», que mide de forma conjunta la mística introversiva y extroversiva, y el Factor II «Interpretación religiosa», que es interpretativo. Posteriormente R.W. Hood y sus colaboradores (R.W. Hood, R.J. Morris y P.J. Watson, 1993) han creado una nueva versión en la que la mística introversiva y extroversiva se miden como factores independientes.

La escala M se puede poner en relación con la REEM, puesto que esta última contiene ítems que relacionan con experiencias proféticas y místicas,

pero, a causa de su lenguaje religioso global explícito o implícito, existe una correlación mayor con el factor interpretativo que con el factor fenomenológico. N.G. Holm (1982), tradujo y aplicó la escala M a una muestra de 122 suecos, encontrando resultados similares. También se ha correlacionado la escala M con medidas de personalidad como el MMPI y «el inventario de personalidad de Jackson (JPI)».

*e) De la experiencia mística puntual a la actitud religiosa*

Este recorrido por las distintos instrumentos de medida y los resultados de las diferentes investigaciones me permiten desarrollar algunas conclusiones. En primer lugar, nos encontramos nuevamente con la dificultad de una precisión del objeto estudiado, que va desde las experiencias de éxtasis a experiencias de la vivencia de una presencia menos puntual y más estable. Ello nos lleva a preguntarnos: ¿Por qué estas experiencias intensas, pero puntuales, no llegan en muchos de aquellos que las vivencian a generar actitudes religiosas más estables? ¿Qué condiciones permitirían el desarrollo de este tipo de experiencias y cuáles las ahogan? Algunas de estas cuestiones son las que aborda A. Maslow en su obra *La personalidad creadora*, que paso a transcribir, porque me parece que es un texto de gran interés.

«Hoy en día, es muy importante, casi un lugar común, el descubrimiento de que la experiencia mesetaria se puede alcanzar, aprender y ganar mediante la práctica ardua y prolongada. Tiene sentido aspirar a ella. Pero no conozco ningún modo de evitar el necesario proceso de madurez, vivencia, vida, aprendizaje, y todo eso requiere tiempo. La visión momentánea es desde luego posible en las experiencias cumbres, que finalmente todo el mundo puede tener alguna vez. Pero tomar residencia, por así decir, en la alta meseta de la conciencia unitiva, es totalmente otra cosa. Es más bien un esfuerzo de toda la vida, y no debería confundírsele con el 'cuelgue' del jueves por la noche que muchos jóvenes toman por el camino a la trascendencia. Para el caso, no se lo debería confundir con ninguna experiencia en particular. Las 'disciplinas espirituales', tanto las clásicas como las recientes que se están descubriendo en la actualidad, exigen tiempo, trabajo, disciplina, estudio, dedicación» (A. Maslow, *La personalidad creadora*, Ed. Kairós, Barcelona 1985, 416).

Para Maslow no es suficiente con aspirar a experiencias puntuales, sino que el interés está en alcanzar una serie de actitudes estables, que nos permiten afirmar la existencia de una auténtica madurez religiosa. ¿Cuáles son las condiciones que la permiten? ¿Cuáles las etapas de su proceso?

1. Condiciones que permiten una vivencia mística

Como en todo fenómeno complejo, reducir sus causas a un solo factor es tanto como alcanzar una comprensión parcial del hecho. Esto es lo que ocurre cuando nos preguntamos sobre las causas que posibilitan o imposibilitan que las experiencias puntuales lleguen a cristalizar en actitudes religiosas profundas.

En principio, estas experiencias religiosas profundas suponen dos condiciones básicas en el sujeto: una condición primera y previa para el desarrollo sano de la persona, y también para su religiosidad, es la existencia de una experiencia de aceptación y de felicidad ya desde los primeros momentos de la vida, como han demostrado algunos estudios clásicos (R.A. Spitz, 1974), hasta el punto de que la ausencia de una sana relación afectiva inicial dificulta el desarrollo posterior, e incluso puede poner en peligro la propia vida. Esta experiencia fundante también juega un papel en el crecimiento de la vivencia religiosa. Tal como haya sido esta vivencia, no sólo en los primeros años de la vida sino a lo largo de la infancia, la adolescencia y la madurez, así se proyectará en la experiencia religiosa, que tiene un componente afectivo importante. Es, por tanto, preciso que la persona haya vivido una experiencia positiva de seguridad y de amor, que haya existido una buena vivencia de las figuras paternas para que pueda darse una sana vivencia de la experiencia religiosa (E. Fromm, 1974, 71-99; A. Vergote, 1975, 210-213).

Una segunda condición es la posesión de una capacidad intelectual suficiente que permita la apertura al conocimiento del misterio como tal, sin reducirlo a categorías humanas. Una inteligencia abierta a la comprensión y al lenguaje simbólico y abstracto podrá tomar conciencia de la inefabilidad de Dios y la insuficiencia de sus categorías huma-

nas para expresarlo. Es éste un reto para la educación en la fe en el mundo contemporáneo motivado por la reducción de la riqueza del lenguaje a una lógica utilitaria (P. Babin y M.F. Kouloumdjian, 1986; A. Ávila, 1994, 5-19).

Y una tercera condición, señalada por Maslow en el texto antes citado, es un ejercicio de la voluntad, para que se estructure una forma de ser que responda adecuadamente a la experiencia inicial tenida. Una resuelta resolución de comenzar y desarrollar el camino de la perfección tantas veces descrito por los autores místicos.

Pero junto a ello nos encontramos con las dificultades provenientes de las resistencias del sujeto y las debidas al contexto social. Las características de la civilización contemporánea con los grandes núcleos urbanos, la especialización del trabajo, las prisas, etc., son causa de alienación humana, de desarraigo de sus dimensiones más profundas, de hacer a la persona más superficial y neurótica... Todo ello impide o al menos dificulta la posibilidad de que germine y se desarrolle una auténtica experiencia religiosa (E. Fromm, 1974, 110-112; A. Vergote, 1975, 195). Éste no es un problema nuevo en la historia de las religiones, como prueba el hecho de que a lo largo de la historia éstas hayan respondido en muchos casos alejándose de la sociedad, del mundo, al que consideraban como un impedimento para el encuentro con Dios. Frente a esto hombres y mujeres, también a lo largo de la historia, y en la actualidad, se han preguntado y se preguntan sobre la posibilidad de una experiencia profunda de Dios en medio de los hombres: ¿Es posible la experiencia de Dios en la ciudad actual? ¿No es precisamente en medio del mundo, con todas sus contradicciones, donde se debería manifestar el Misterio, especialmente para el cristianismo? Entre ellos existen posturas tan heterogéneas como los que afirman que es en el espesor de la historia y de la sociedad donde unos ojos profundos descubren la presencia, y donde hoy hay que buscarla (H. Cox, 1985, 75); como los que buscan momentos de meditación utilizando técnicas orientales, como forma de relajación y escape de las tensiones acumuladas a lo largo de la jornada; como aquellos que participan en grupos y movimientos carismáticos de todo signo, etc.

## 2. Etapas de su desarrollo

La segunda cuestión «¿Cuáles son las etapas de su proceso?», ha sido abordada a lo largo de la historia prácticamente en todas las culturas que han sentido la necesidad de cultivar la experiencia religiosa, poniendo los medios que permitan acceder y crecer en ella hasta llegar a sus más altos grados. Muchos maestros de la vida espiritual, tanto de Oriente como de Occidente, han descrito las distintas etapas de su recorrido. En sus descripciones se manifiestan las distintas filosofías y credos de los que parten, pero se pueden encontrar en ellos rasgos comunes, que pueden resumirse básicamente en dos etapas no siempre claramente delimitadas. Una primera «activa», que algunos autores denominan de «purificación», en la que el sujeto comienza un proceso doble: de retirar de su existencia todo aquello que impide abrirse a la Realidad Última y de centrar su atención en ella. Y una segunda denominada «pasiva», que incluye las denominadas por otros autores de «iluminación» y de «unión». En cada una de ellas se entrelazan creencias, actitudes morales, características psicológicas personales y comunitarias que les hacen manifestarse de forma distinta en cada individuo (H.J. Baden, 1984, 32-44; F. Ruiz Salvador, 1986, 304-308, 312-321).

### a) Etapa activa o de purificación

Esta etapa de purificación o ascética tiene algunas características específicas. En ella se acentúa el aspecto de la voluntad. Es necesario tener una resuelta resolución, en palabras de Ignacio de Loyola, de hacer una serie de ejercicios, así como de retirar todo aquello que pueda impedir el acceso al Misterio. Estos ejercicios son de un doble orden: unos se dirigen a hacer silencio, y otros se dirigen al ámbito de la conducta y de la ética, dando paso a dos sensibilidades distintas, pero en ambas es necesaria la utilización de la voluntad (W. James, 1986, 44, 91-92; Ignacio de Loyola, 1982, N<sup>os</sup> 1-3).

Los ejercicios de acceso cultivados tanto en Oriente como en Occidente se pueden reducir a tres principales: los referidos al cuerpo y su postura, los relativos a la pacificación de la personalidad y los referentes a la atención (F. Festorazzi, 1986, 20-31; A. Huxley, 1980, 62-73; G.S. Spinks, 1965, 229-232):

- En lo referente *al cuerpo*, las diferencias filosóficas entre Oriente y Occidente son grandes. Oriente se ha preocupado por buscar el centro unificador de la personalidad y lo encuentra en el bajo vientre, centro de plenitud y de totalidad. Se cultiva el cuerpo y se pone al servicio de la contemplación, bien por la quietud de la postura sentada en plenitud, bien por el dominio de las artes marciales, etc. En Occidente han predominado ideas más platónicas en las que el cuerpo es un estorbo del que hay que liberarse, es la cárcel del alma, centro de las bajas pasiones y de los instintos que encarcelan las dimensiones más espirituales del hombre, situadas principalmente en la cabeza. El hombre, de Occidente se ha preocupado por dominar el cuerpo y sus pasiones y hacia allí ha dirigido su ascesis. Actualmente, en una filosofía y una teología que valoran más el cuerpo y que superan los dualismos, tanto la psicología como la ascética vuelven los ojos a los ejercicios como educadores del cuerpo y de su armonía, más en consonancia con Oriente (W. James, 1986, 137-138).
- En el *proceso de pacificación interior* y de sus técnicas juega un papel importante el ritmo respiratorio, en el que se pasa de una respiración clavicular a otra de tipo abdominal, aumentando así la capacidad pulmonar y consiguiendo una mayor ventilación y una mejor oxigenación del cuerpo. Este proceso de lentificación de la respiración va acompañado de un proceso de distensión muscular y de relajación general. Estas técnicas no son únicamente patrimonio de Oriente, sino que se han ejercitado también muchas veces de forma no consciente por Occidente. Baste recordar la función del canto y especialmente el gregoriano, o la recitación de oraciones vocales en forma de mantra (la oración de Jesús, letanías o el mismo rosario), que además de su contenido explícito consiguen también este proceso de relajación progresivo.
- *La atención* ha preocupado a las distintas escuelas espirituales, que dan soluciones diferentes: fijar la atención por la concentración

en un punto fijo, visual o auditivo; meditar textos sagrados, hechos de la vida, etc.; crear el vacío, silencio absoluto como en el budismo Zen o en algunas corrientes occidentales como «La nube del no-saber»; etc. Este tipo de concentración tiene su correlato en la actividad cerebral utilizada en el paso de las ondas «beta» a las ondas «alfa».

Esta disciplina va acompañada en todas las religiones con el cultivo de una serie de actitudes y ejercicios acordes con su doctrina, como la fraternidad, el servicio, la limosna, etc. Actitudes fundamentales para que la experiencia del amor místico pueda hacerse presente en nuestro interior. La ascética tiene una doble función: una pedagógica, preparar al hombre para el encuentro con el Misterio creando las condiciones necesarias, y otra expresiva, aunque de forma inicial e incompleta del amor pleno, que ya empieza a hacerse presente por la donación oblativa (J. Aumann, 1986, 93).

El proceso de purificación permite la incursión en las capas más profundas de la personalidad. El paso de la superficialidad al espesor de la propia mismidad, con el consiguiente contraste, integración y pacificación, señalado por los escritores místicos y en el ámbito de la psicología por el psicoanálisis, especialmente por Jung en su proceso de individuación. La persona se ve enfrentada a sus angustias, a sus fantasmas, a su historia personal, y sólo cuando es capaz de enfrentarlas y pacificarlas estará capacitado para entrar en la etapa siguiente del crecimiento: la iluminación.

#### b) Etapa pasiva o de iluminación

La iluminación es aquella etapa en la que el proceso de comunión con la Realidad Última es tal, que el que la vivencia siente que es esa presencia la que le transforma y le plenifica. Esta etapa es estudiada a partir de los relatos autobiográficos de los grandes místicos de las distintas tradiciones religiosas, pero sobre todo es estudiada por la psicología de la religión a partir de sus frutos, que son los que para el psicólogo, desde tiempos de W. James, la autentifican. Ya James señaló un catálogo de los frutos de estas vivencias, y a partir de ellos algunos estudios han comparado las conductas y las actitudes de los que

han tenido experiencias religiosas con los que no las han tenido con el fin de comprobar los efectos inmediatos y duraderos (entendiendo estos últimos como los que se mantienen durante seis meses o más). En los primeros aparecen algunos efectos como: un *humor positivo* y una *vivencia de felicidad* (D. Hay, 1982). A.M. Greeley (1975) usó modelos estadísticos de causalidad y encontró una relación positiva (.60) con las experiencias místicas clásicas, (.39) con las experiencias religiosas regulares y ninguna con las experiencias psíquicas. *Actitudes solidarias*. A. Hardy (1984); R. Wuthnow (1978). Y un refuerzo de la *vida religiosa*. D. Hay (1982) encontró que el 24% dijo que la experiencia había «reafirmado» sus creencias; J.J. Downing y W. Wygant (1964) encontraron la profundización del compromiso, y B. Spilka, G.A. Brown y S.A. Cassidy (1992) que las experiencias religiosas llevaban a un sentido mayor de sentirse unido a Dios.

#### 4. Los fenómenos extraordinarios

Muchas veces unidos a las experiencias religiosas en su más alto grado, y otras de forma espontánea, aparecen una serie de fenómenos extraordinarios, que precisamente por su excepcionalidad han atraído la atención de distintos autores. Entre estos fenómenos destaca por su centralidad e interés el éxtasis, que aparece acompañado o no de otros fenómenos como la glosolalia, los estigmas, etc.

##### a) El éxtasis

De entre todos los fenómenos extraordinarios, el que tiene una mayor importancia, y ha atraído una mayor atención por parte de la psicología, es el éxtasis. Este fenómeno, que se hace presente no sólo en el contexto de las experiencias místicas sino también en otros contextos, no debe ser identificado con ellas, aunque muchas veces en los estudios y las investigaciones los límites son difíciles de marcar, como ocurre en el caso de las investigaciones que he presentado en el apartado anterior, y que en muchos casos se encuentra en muy íntima relación con el presente. Con el fin de acercarnos a la presentación del éxtasis, partiré de un relato autobiográfico que nos permite reconocer sus principales características:

«Una mañana, en las Navidades de 1937, me encontraba yo sentado con las piernas cruzadas en la habitación de una casa de reducidas dimensiones situada en los alrededores de Jammu y Cachemira (Kaschmir), en el norte de la India. Estaba meditando, con el rostro fijo en la ventana que daba hacia Oriente. Los rayos primeros de la aurora que poco a poco se iba iluminando daban de lleno sobre la habitación...

Estaba sentado inmóvil y derecho. Mis pensamientos corrían sin interrupción hacia la resplandeciente flor de loto con el firme propósito de mantener allí mi atención, defenderla de toda digresión y retrotaerla una y otra vez a dicho sitio cuantas veces los pensamientos se movían en un sentido diverso. La intensidad de la concentración interrumpía mi respiración, que poco a poco llegó a hacerse tan sosegada que a duras penas era ya perceptible. Hasta tal punto estaba sumida la totalidad de mi ser en la flor de loto, que durante varios segundos consecutivos perdí el contacto con mi propio cuerpo y con el mundo circundante. Durante una interrupción como ésta —por un momento— tuve la impresión como de que me encontrase suspendido en medio del aire sin sentimiento ninguno de mi propio cuerpo. Lo único a lo que me hice presente era un loto de claridad resplandeciente que emitía rayos de luz... El sentimiento fue creciendo en intensidad hasta que sentí cómo yo mismo empecé a vacilar. Con un esfuerzo mayor todavía me encontré de nuevo en la flor de loto. De repente sentí un torrente de luz fluida rugiente como una catarata que me penetraba por la columna vertebral en el cerebro.

Impreparado del todo para semejante acontecimiento me quedé enteramente sorprendido. Seguí sentado en la misma actitud que antes y orienté mis pensamientos hacia el punto de la concentración. La luz se hizo cada vez más resplandeciente y más resonante el estrépito. Tenía yo la impresión como de un terremoto cuando, en esto, noté cómo yo mismo me evadía de mi propio cuerpo envuelto en una aureola de luz. Imposible describir al detalle experiencia semejante... Ya no era yo mismo, o mejor dicho: ya no era yo tal y como me conocía a mí mismo, un diminuto punto de la percepción recluido dentro de un cuerpo. Se trataba más bien de un círculo de conciencia inconmensurablemente grande allí presente en el que el cuerpo no constituía más que un punto bañado de luz y unas condiciones de arrobamiento y de felicidad que no son posibles de ser descritas.

Después de un espacio de tiempo —cuánto duró es cosa que yo no sería capaz de decir— aquel círculo empezó de nuevo a hacerse cada vez más estrecho. Sentí

cómo yo mismo me fui contrayéndome y haciéndome cada vez más pequeño, hasta que empecé a percatarme vagamente de los límites de mi conciencia...» (Pandit Gopi Krishn, tomado de U. Reiter, *Autorrealización. Caminos hacia uno mismo*, Ed. Mensajero, Bilbao 1985, 9-11).

### 1. Descripción y criterios de valoración

Como es fácil reconocer en este relato, el éxtasis se caracteriza por ser una vivencia de una intensidad extraordinaria, pero momento puntual de encuentro con una realidad última más allá de nuestro ser, que altera la conciencia normal. En él se hacen presentes dos tipos de fenómenos que no siempre se dan unidos, haciéndose en muchos casos presente sólo uno de ellos: uno del ámbito cognitivo: la concentración de la atención en un contenido hasta llegar al trance, en el ejemplo anterior la contemplación del loto; y otro de tipo emocional, que lleva a la exaltación y al entusiasmo (B. Grom, 1994, 294-295).

El Diccionario de la Real Academia define el éxtasis en su segunda acepción como un «estado del alma, caracterizado interiormente por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor, y exteriormente por la suspensión mayor o menor del ejercicio de los sentidos». Esta definición señala de una parte el sentimiento de lo «numinoso», que alcanza una fuerza extraordinaria, y de otra parte las alteraciones que ésta provoca en la conciencia normal. Pero el éxtasis no es una experiencia únicamente religiosa, como recoge el *Diccionario de psicología* cuando dice que el éxtasis es:

«Un estado de raptó caracterizado por un descenso de autocontrol, una exuberancia del sentimiento y, a menudo, movimiento excesivo. Las formas primarias pueden observarse en los arrebatos de ira y en el orgasmo; formas secundarias y derivadas aparecen en los fenómenos psicológicos de masa y en ciertas formas de delirio cuyo origen puede ser espontáneo y patológico; también se puede deber al uso de los narcóticos» (P. Muller, *Diccionario de psicología*, Ed. Rioduero, Madrid 1979, T. 1, 491).

En él se dan alteraciones de la conciencia del sujeto entre las cuales la principal es una desorientación muy característica del tiempo y del espacio. En el éxtasis todo es absorbido y todo lo demás se coloca en un segundo plano carente de importancia (A.

Maslow, 1982, 266). Una segunda característica es su transitoriedad, puesto que, dada la intensidad de la emoción, no puede durar mucho tiempo, porque el sujeto no sería capaz de soportarla. Su duración se calcula que no es nunca superior a las dos horas, y en la mayoría de los casos suele tener una duración en torno a una media hora, aunque a los sujetos que lo vivencian les resulta muy difícil precisar su duración, puesto que para ellos un segundo es un siglo y un siglo se hace un segundo (W. James, 1986, 286).

Entre este tipo de experiencias que podemos considerar «embriagadoras» encontramos experiencias con un valor muy diferente, lo que ha hecho que los psicólogos hayan oscilado entre aquellos que las consideran no sólo positivas, sino experiencias cumbre, y aquellos que las consideran patológicas. El hecho es que los datos de las encuestas y los estudios antes presentados nos permiten afirmar que su incidencia es mayor de lo que cabría suponer en sociedades desarrolladas. Y que estas experiencias han sido anheladas y buscadas por hombres y mujeres de todas las culturas. Pero también aparecen estas experiencias embriagadoras no sólo en el contexto de las experiencias religiosas intensas o de forma espontánea, sino también en el de las enfermedades físicas y psiquiátricas, así como resultado de intoxicaciones por consumo de drogas.

¿Cómo diferenciar las experiencias positivas de las enfermizas? A la hora de señalar criterios de valoración de los éxtasis hay que renunciar a la «verdad objetiva» científica, tan en boga a principios del siglo XX, para abrirse a otro criterio, el del «valor», como señalaba W. James (1986, 310, 312; E.W. Maupin, 1980, 186-188). Para ello primero hay que situarlas en el contexto en el que se producen y valorar las consecuencias que su presencia genera en la persona. Esto nos lleva a distinguir claramente entre criterios de dos ordenes distintos: los teológicos, que no son de la incumbencia de la psicología de la religión, y los psicológicos, a los que ésta se ha de atender, aunque entre unos y otros hay gran relación, como ha sucedido muchas veces a lo largo de la historia de la psicología. Así, para la psicología de la religión, más allá de la calificación teológica se ha de tener en cuenta si el contexto en el que se manifiesta es el de una persona suficientemente equilibrada psicológicamente como para descartar que sea sín-



toma de un proceso de desestructuración de la personalidad (B. Grom, 1994, 297ss.) y el criterio que James denominaba de «los frutos para la vida», o lo que es lo mismo: los efectos que este tipo de vivencias tiene en la maduración de la personalidad, que unas veces es de un carácter más inmediato y otras son a más largo plazo (A. Maslow, 1982, 263-271; J. Rof Carballo, y J. del Amo, 1986, 48-49).

Esto supone que para el psicólogo los medios de acceso no son la prueba última de validez, aunque sí pueden y deben ser tenidos en cuenta en la valoración puesto que no todos los métodos parecen igual de válidos, ni lo es la existencia o no de otros fenómenos extraordinarios (visiones, audiciones, etc.) que también están sometidos a los mismos criterios: su valor para el crecimiento y la integración de la personalidad.

Concretando más estos criterios de validez se puede señalar como primero y principal *la integración de la personalidad* (W. James, 1986, 312; A. Maslow, 1982, 263-271), contraria a la superficialidad, que no es sino una huida de sí mismo, y a los procesos de desintegración y deterioro de la personalidad. Éste es un criterio psicológico que aparece en la literatura de todos los tiempos. Teresa de Jesús, al valorar su propia experiencia, señala con lenguaje de su tiempo:

«Porque todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma, y ansí lo decía mi confesor; porque era muy grande la diferencia en todas las cosas y no podía creer que si el demonio hacia esto para engañarme y llevarme al infierno tomase medio tan contrario como era quitarme los vicios y poner virtudes y fortaleza, porque vía claro con estas cosas quedar en una vez otra» (Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXVIII, 13).

Esto supone un proceso de aceptación de la propia persona, que sólo es posible a partir de la integración de las capas más profundas de la personalidad. En este proceso el miedo, la angustia, la ansiedad, etc. son enfrentados y resueltos, y aparecen otras vivencias profundas que suponen pacificación, felicidad, armonía, etc. Así, el sujeto se siente protagonista de su existencia, tiene un porqué, un sentido, lo que le hace más responsable, creativo, activo, etc. Descubre que las necesidades últimas de su existencia no son el saciar necesidades, el tener cosas o do-

minar personas, el adquirir seguridad por medio del poder o la dependencia de otros, etc., sino ser y ser para, lo que supone disminución de necesidad y ausencia de deseos. Y los sentimientos aparentemente contrapuestos de seguridad en sí mismos y de sencillez o humildad se funden en una unidad armónica, que permite superar los miedos y mostrarse en la debilidad. En palabras de Pablo: «Cuando soy débil soy fuerte».

Un segundo aspecto es la *comunidad con el mundo* frente a la huida del mundo. El que vivencia estas experiencias, aunque busca momentos de retiro, no lo hace para huir, sino para escuchar y sentir con mayor profundidad, para descubrir el rumor profundo de la historia y de la vida, que muchas veces es ocultado por los ruidos concretos de los acontecimientos. El proceso de integración de la personalidad supone también un proceso de crecimiento en las relaciones con los otros, puesto que una intensidad más clara y fuerte es capaz de crear un hombre más dialogante, con una capacidad de escucha del otro, más flexible y cercano, y más espontáneo en sus relaciones. El sentido último percibido en la experiencia mística invita al sujeto a trascender su ego y a olvidarse de sí mismo. Pide menos para sí mismo y se dona con mayor facilidad. Es más altruista. Y la relación con la naturaleza y con la historia es de mayor creatividad y construcción.

## 2. Formas de acceso

Las experiencias extáticas han sido valoradas y buscadas por hombres y mujeres de todas las épocas, lugares y culturas, que han hecho esfuerzos sistemáticos para provocarlas; para ello se han utilizado distintos métodos (W. James, 1986, 300ss.). Esto hace posible clasificar los fenómenos extáticos en función de la forma de acceso principalmente en dos grandes apartados, aquellos que irrumpen de forma espontánea y aquellos a los que se accede por medio de técnicas o sustancias que los provocan. Este criterio no sólo permite una clasificación general, sino que ha generado interesantes investigaciones.

### a) Por acceso espontáneo

El estudio de la literatura de los místicos de todas las religiones deja constancia de cómo muchos

de ellos en un momento u otro de su historia personal se han abierto espontáneamente a vivencias extraordinarias de tipo místico, pero esto no ocurre sólo entre los creyentes, sino que hay constancia de que los fenómenos extraordinarios que pueden asociarse a los místico-religiosos aparecen también de forma espontánea entre jóvenes y adultos no creyentes o indiferentes (A. Hardy, 1984, 155-161). G. Rodríguez Echevarría (1974, 158-164), en un estudio sobre 2.331 adolescentes españoles entre 14 y 17 años realizado en 1972, al abordar su vivencia de soledad, señala que el 5,5% de varones y de hembras hacen referencia a este tipo de experiencias. Experiencias que aparecen también en muchos niños, en los que se desvanecen a medida que se incorporan a un sistema de educación analítica y conceptual (K. Tamminen, 1991). Finalmente, otro grupo de personas sobre las que se han recogido datos sobre este tipo de conciencia espontáneamente adquirida son los agonizantes (A. Huxley, 1980, 63-64).

Pero no es suficiente con constatar la existencia del hecho, sino que en los últimos años se han buscado explicaciones (D.M. Wulff, 1991, 80). Una primera sería que se debe a un proceso de hipersugestión. Más recientemente, tras el descubrimiento a principio de los 70 de las endorfinas, una sustancia del cerebro, se ha querido ver en ellas la base bioquímica de las prácticas extáticas religiosas. Se conocía que la euforia provocada por el opio inducía a la religiosidad, pero sólo recientemente se pudieron identificar los receptores específicos del opio en el cerebro. Éstos se concentran en las áreas cercanas a la recepción del dolor y en el sistema límbico, que son los principales reguladores de los estados emocionales conectados con otras muchas partes del cerebro (S.H. Snyder, 1986). Esto llevó a que los investigadores quisieran saber todo sobre la acción de los opiáceos en los receptores del cerebro. Como resultado de las investigaciones se encontraron tres tipos de sustancias que hoy se conocen como endorfinas, las cuales en circunstancias extraordinarias, cuando la percepción del dolor y el miedo generarían normalmente una mala adaptación, activan un mecanismo por el que lo dramático se reduce y producen en cambio la euforia normal y los estados alterados de conciencia (H. Akil y otros, 1984). A partir de aquí, algunos investigadores han especulado

sobre el papel que juegan las endorfinas en los estados alterados de conciencia (W.G. Jelik, 1982). F.D. Goodman (1988, 399) confirmó por primera vez esta hipótesis en el laboratorio en cuatro sujetos.

#### b) El acceso provocado

Ahora bien, este fenómeno de las vivencias místicas no sólo aparece de forma espontánea, sino que, dado el valor que tiene para muchas culturas y personas, se han buscado sistemáticamente formas de provocarlo, las dos principales utilizando métodos psico-físicos o la ingestión de sustancias (A. Huxley, 1980, 65-69).

Entre *los métodos psico-físicos* cabe señalar:

- *La disminución o privación temporal sistemática de los sentidos, del sueño o de los alimentos.* Cuando limitamos el número de estímulos externos o suprimimos las sensaciones, en un periodo relativamente corto de tiempo la mente comienza a producir experiencias visionarias, algo semejante a lo que ocurre en la privación sistemática del sueño profundo o del ayuno prolongado. Este último ha sido utilizado prácticamente por todas las tradiciones religiosas con fines varios, como la penitencia, la purificación ritual, etc., pero también se ha utilizado como una forma de buscar revelaciones proféticas o experiencias extáticas.
- *En el polo opuesto se encuentra la hiperestimulación* formada por distintas prácticas como las danzas estáticas sufíes, los rituales afro-americanos, etc., en los que se aumenta el movimiento corporal y la estimulación sensorial, que frecuentemente culminan en estados de catalepsia no alucinatoria, y de agotamiento físico. A diferencia de los éxtasis, estos estados de catalepsia normalmente no pueden ser evocados posteriormente, pero entre el éxtasis y la catalepsia existe un continuo ininterrumpido de estados intermedios (D.M. Wulff, 1991, 61, 76). Algunos investigadores señalan que el volumen y el ritmo de la música, especialmente los golpes de tambores, que muchas veces acompañan las prácticas extáticas pueden afectar directamente al funcionamiento neuronal (A. Neher, 1961; 1962).

- La *música* es otro de los medios utilizados para alcanzar estos estados. La relación entre ésta y las experiencias religiosas pueden tener su origen en que ambas dependen de la actividad del hemisferio derecho, y son actividades no verbales y no forman parte de los procesos racionales.
- Otra técnica frecuentemente utilizada es la *respiración sistemática*. Ésta logra efectos de pacificación e integración personal, y puede permitir alcanzar estados de éxtasis. La explicación de cómo se alcanzan éstos ha tenido distintas interpretaciones. Mientras que para unos se debe a la hiperventilación, para otros estos ejercicios tan elaborados tienden a terminar en prolongadas supresiones de la respiración, lo que supone que las altas concentraciones de dióxido de carbono produzcan visiones.
- También se utilizan los *castigos corporales*, las flagelaciones, etc., para alcanzar estos estados. Para algunos autores esto se debe a que en este tipo de actuaciones se libera gran cantidad de adrenalina y de histamina, que tienen efectos sobre la mente.
- Finalmente se utilizan otros métodos de tipo psíquico como la hipnosis.

La utilización de las drogas para el acceso a las experiencias religiosas ha interesado desde siempre a los estudiosos de la religión, aunque sus posturas teóricas ante este hecho son variadas e incluso enfrentadas. Por ejemplo W. James en *Varietades de la experiencia religiosa* hace referencia a la utilización del peyote y J.H. Leuba defiende que en las sociedades avanzadas se debe invalidar la experiencia religiosa porque es similar a los estados inducidos por las drogas en los pueblos primitivos (J.H. Leuba, 1896), postura que no comparten otros autores como por ejemplo R.C. Zaehner (1972), que defiende la existencia de diferencias entre las experiencias inducidas por droga y las propiamente religiosas. Pero sin duda uno de los autores que más han influido en este tema en la segunda mitad del siglo XX ha sido A. Huxley, que en su libro *Las puertas de la percepción* (1977) realimenta el interés por el tema.

- Las *drogas naturales*, como demostró el antropólogo francés Philippe de Félice, se han utilizado en todas las tradiciones religiosas, tanto civilizadas como primitivas. Entre otras se han

utilizado el opio, la coca, el peyote, el hachís y el alcohol...

- La farmacología actual ha producido *drogas sintetizadas*, en parte gracias a métodos de extracción más refinados y en parte mediante métodos de síntesis. Algunas de ellas poseen un poder extraordinario en la transformación de la mente. Entre ellas se encuentran la mezcalina (extracto de peyote sintetizado) y el LSD, sintetizado por primera vez en 1938 (A. Huxley, 1980, 71-72). Ya James señaló que, a veces, la experiencia de unidad tiene lugar bajo los efectos del cloroformo. Más recientemente, en los años sesenta, Watts y Van Dusen compararon las experiencias bajo efectos del LSD con lo que ellos entienden por *satori*. Según G. Rey Jordan Jr. (1980, 197-215), alrededor del 35-50% de los que han tomado drogas describen su experiencia como religiosa. Sus respuestas varían según el contexto en el que ocurre la experiencia y la religiosidad o no del individuo. En cualquier caso, es complicado desarrollar un cuadro completo por la gran cantidad de sustancias químicas implicadas, por las distintas posturas de los investigadores, así como por el papel que juegan otros factores distintos al tipo y a la cantidad de estupeficientes tomados como es el caso de la religiosidad previa de los participantes (E.W. Maupin, 1980, 189; D.M. Wulff, 1991, 86).

### 3. Investigaciones sobre las distintas formas de acceso

Algunos autores no conformes con la simple observación han realizado investigaciones en laboratorios o con diseños experimentales con el fin de controlar las variables y poder llegar a conclusiones mejor contrastadas. Entre estas investigaciones destacan algunas por su interés.

#### a) Investigaciones sobre métodos psico-físicos

##### 1) Investigaciones sobre privación sistemática de los sentidos

R.W. Hood y sus colegas (1990) en una investigación sobre la provocación de la experiencia místi-

ca en un «tanque de aislamiento sensorial» comprobaron que los sujetos, a los que previamente se había clasificado por medio de la escala de orientación religiosa de Allport, y que habían sido introducidos en un tanque de aislamiento sensorial, respondieron conforme a lo previsto: en el grupo de control, al que no se situó en un contexto religioso, los intrínsecos interpretaron sus experiencias en términos religiosos. Por el contrario, en el grupo experimental, al que se situó en un contexto religioso, tanto los participantes «intrínsecos» como los «indiscriminadamente pro-religiosos» describieron más frecuentemente sus experiencias en términos religiosos que los «extrínsecos», si bien los «indiscriminadamente pro-religiosos», aunque manifestaban sus experiencias en lenguaje religioso, estaban más alejadas de lo que James denominaría misticismo que las manifestadas por los otros dos grupos. De ahí que los autores concluyeran que los «indiscriminadamente pro-religiosos» deseaban aparecer como personas religiosas afirmando experiencias religiosas que realmente no tenían.

## 2) Investigaciones sobre los efectos de la meditación

Una fuente importante de investigaciones son las efectuadas a partir de los años treinta sobre los *efectos del Yoga*, en los que se buscaron datos experimentales objetivos (D.M. Wulff, 1991, 174):

- Behanan utilizó una *medida de consumo de oxígeno*, y una medida externa de control voluntario. Este consumo aumentó entre el 12 y el 25%, según el tipo de diseño yóguico.
- En 1935 T. Brosse (1946; 1954; 1963) midió el grado en que los yoguis son capaces de regular voluntariamente la acción del corazón. Un *electrocardiograma anual* mostró una reducción en el potencial del corazón cercano a cero, e infirió que algunos yoguis pueden alcanzar casi una parada cardíaca. Estudios posteriores de B.K. Bagchi y M.A. Wenger (1957; M.A. Wenger y B.K. Bagchi, 1961; M.A. Wenger y otros 1961) aportaron datos menos impresionantes: sólo uno de cada cuatro sujetos retarda el corazón y el pulso, pero nadie pudo llevarlos a una parada; y concluyeron que entre los yoguis

es raro el control voluntario de las funciones autónomas, si bien los cambios en las funciones automáticas como los ritmos cardíacos, la baja temperatura, la mayor sensibilidad en la piel de la palma de la mano y la presión sanguínea alta son frecuentes y marcados. Estas diferencias señalan que, al menos para algunos sujetos, el yoga es un proceso activo de un estado de relajación, aunque otras conclusiones no tienen suficiente seguridad dado que no son raros los cambios súbitos en distintas medidas.

- Más interesantes han sido los hallazgos efectuados por medio del electroencefalograma. Varios investigadores han demostrado que en la meditación existe un predominio de ondas alfa, propias de los estados de relajación. N.N. Das y H. Gastaut (1957) señalaron que durante la meditación profunda los yoguis mejor entrenados mostraron ritmos rápidos (ondas beta, típicas de la concentración intensa o la agitación mental) que alargaron su amplitud durante los periodos *samadhi*. Su hallazgo fue confirmado por James Corby y sus colaboradores (1978) en meditadores de yoga tántrico. Das y Gastaut también observaron que los estímulos que ordinariamente interrumpen las ondas alfa no tenían efecto en los EEG de sus yoguis, una observación refrendada por B.K. Bagchi y M.A. Wenger (1957). B.K. Anand, G.S. Chhina, y B. Singh (1961) estudiaron a seis yoguis que practicaban Raj Yoga. Cuatro, a los que se observó antes y durante la práctica de meditación, mostraron en su electroencefalograma ondas alfa, que continuaron apareciendo aun cuando a dos de estos yoguis se les presentaron estímulos externos durante la meditación como una luz fuerte, el ruido de un golpe fuerte... Y a dos se les observó antes y durante la introducción de un estímulo normalmente doloroso (la inmersión de una mano en agua a 4°C durante 45-55 minutos). En éstos las ondas alfa se bloqueaban cuando no meditaban, mientras que continuaban existiendo sin responder al estímulo doloroso cuando estaban en actitud de meditación.

Estos hallazgos confirman que los yoguis durante la meditación profunda están ajenos a los aconte-

cimientos ambientales, y cuando no meditan tienden a ser inusualmente sensibles a lo que permanece a su alrededor.

*La meditación zen* también ha sido investigada experimentalmente (D.M. Wulff, 1991, 175-176). Muchos de estos estudios se llevaron a cabo en los umbrales de la meditación, otros en laboratorios experimentales en los que las condiciones pueden ser controladas más fácilmente; también se hicieron observaciones de control de los sujetos fuera del estado de meditación o se usaron no meditadores.

- Puesto que la *regulación de la respiración* es un elemento importante en la práctica del zen, ha sido el objeto principal de las investigaciones. El ritmo respiratorio es de un promedio de cuatro expiraciones por minuto. En cada expiración existía un aumento considerable de la cantidad de aire, y un consumo menor de oxígeno por minuto (entre el 20 y 30%) durante la meditación, así como disminuciones de la tensión muscular y de la alcalinidad sanguínea (Y. Akishige, 1977; T. Hirai, 1974).
- Otro enfoque importante de la investigación sobre la meditación zen es la medida de los cambios en la *actividad eléctrica cerebral*. Según A. Kasamatsu y T. Hirai (1969; T. Hirai, 1974), los electroencefalogramas señalan cuatro fases típicas en los cambios durante los periodos de la meditación: 1) Después que ha comenzado la meditación, aparecen las ondas alfa a pesar de tener los ojos abiertos. 2) Después de cinco o diez minutos aumentan las ondas alfa, que tienen una amplitud superior a la del 50% de los sujetos normales con los ojos cerrados. 3) Algo después la frecuencia de las ondas alfa disminuye gradualmente. 4) Finalmente, en algunos casos aparecen ondas theta, normalmente propias del adormecimiento y de imágenes oníricas, pero que aquí ocurren con los ojos abiertos. Estos investigadores encontraron también que los cambios en el diseño del EEG están en correlación con los años de instrucción zen, así como con la valoración hecha por el maestro zen del nivel de meditación de los sujetos estudiados. Así, la mayoría de los discípulos que habían meditado menos

de cinco años, o que tenían una valoración baja, mostraron sólo la fase 1, mientras que los discípulos que llevaban más de 20 años de práctica, o que recibieron puntuaciones altas de habilidad, mostraron las fases 3 ó 4.

- P. Fenwick (1987) señaló una diferencia esencial y llamativa entre el zen y el yoga. Cuando los sujetos de control de Kasamatsu e Hirai, sentados con los ojos cerrados, pulsaban un botón tras un estímulo, las ondas alfa disminuían rápidamente con cada pulsación del botón. Por el contrario, en los maestros zen las ondas alfa permanecían más o menos constantes en todos los periodos de la comprobación. Preguntados acerca de su experiencia, los maestros zen respondieron que perciben estímulos más claramente en el estado meditativo y les es más sencillo. Este hallazgo, como señala C.T. Tart (1969, 486), es coherente con las diferencias filosóficas entre el zen y el yoga. Los yoguis buscan desasirse lo más posible de los fenómenos del mundo, que consideran como ilusión, y los discípulos del zen no buscan tanto retirarse de los objetos que les rodean cuanto verlos debidamente.

El problema de obtener la colaboración de un número suficiente de meditadores con instrucción similar capaces de permitir una generalización significativa pareció solventarse con las investigaciones sobre *la meditación trascendental*, que resulta ser la corriente más investigada (J. Rof Carballo y J. Amo, 1986, 93-96; D.M. Wulff, 1991, 177). La meditación trascendental, aunque se considera al margen de toda filosofía o religión, posee elementos de ambas.

El primer estudio de una serie, y el más famoso, fue el realizado por R.K. Wallace (1970a) en Harvard. Wallace y su equipo investigaron el efecto de la meditación trascendental sobre la presión sanguínea (H. Benson, 1975; R.K. Wallace, 1970b; R.K. Wallace y H. Benson, 1972; R.K. Wallace y otros, 1971). Los sujetos del estudio fueron un grupo de 8 mujeres y 28 hombres, entre 17 y 41 años, cuya experiencia de meditación oscilaba entre menos de un mes y nueve años. Conectados a una serie de instrumentos de medida, se les pidió a cada uno que se

sentaran en silencio durante 20 a 30 minutos, después que permanecieran en silencio de 20 a 30 minutos, y finalmente que se sentaran de nuevo en silencio sin meditar otros 20 a 30 minutos. Los investigadores compararon las medidas grabadas durante el periodo de meditación con las tomadas en los periodos de descanso meditativo. Así llegaron a la conclusión de que durante la meditación ocurrieron una serie de cambios estadísticos significativos: el consumo de oxígeno bajó un 17% y la eliminación del bióxido de carbono disminuyó proporcionalmente. La resistencia de la piel, una medida de relajación, cayó cerca de los niveles iniciales. Y el ritmo cardíaco disminuyó un promedio de tres pulsaciones por minuto durante el periodo de meditación.

Pero esta investigación presenta una serie de problemas que dificultan la generalización de sus conclusiones (D.M. Wulff, 1991, 182-183): es difícil encontrar meditadores avezados que quieran colaborar y un grupo de control que únicamente difiera significativamente de los sujetos experimentales en la práctica de la meditación. Los indicadores de las medidas fisiológicas que se usaron tienen significados ambiguos y están sujetos a varias interpretaciones. Y resulta complicado comparar las medidas psicológicas utilizadas con los inventarios de personalidad.

De las investigaciones sobre los efectos de la meditación se pueden deducir algunas conclusiones: una primera es que la práctica de la meditación sólo hace aflorar la experiencia religiosa en aquellos que tienen un marco religioso de referencia. Y una segunda es que la experiencia no es más ni menos «real» porque se puedan identificar sus bases fisiológicas. La mediación y la oración son más que su base fisiológica. El hecho es que la existencia de las mismas actividades fisiológicas no significa que las experiencias sean necesariamente iguales. Existen numerosas diferencias entre los distintos tipos de meditación estudiados, aunque estas diferencias no se reflejan necesariamente en las ondas del cerebro.

#### b) Investigaciones sobre utilización de drogas sintetizadas

Otra fuente importante de investigaciones es la debida a la utilización de las drogas como medio de acceso a las experiencias religiosas. El hecho es que,

aunque la literatura teórica sobre drogas psicodélicas y su relación con las experiencias religiosas es amplia, los estudios experimentales para evaluar la importancia religiosa de las drogas psicodélicas son escasos, especialmente a partir de los años setenta, a causa de la legislación contra las drogas de E.E.UU. (D. Lukoff, R. Zanger y F. Lu, 1990).

#### 1) La investigación de Masters y Houston

R.E.L. Masters y J. Houston (1966, 260 y 265-266) encontraron en una muestra de 206 sujetos que el uso sacramental o con referencias religiosas era una práctica común entre los participantes en su investigación (el 96% de los sujetos encuestados), incluso en los que no tenían una vivencia «religiosa» de la droga, aunque las experiencias genuinamente religiosas raramente habían aparecido.

#### 2) El experimento de Viernes Santo de Pahnke

El estudio que ha tenido más impacto es el efectuado en los años 60 por W.N. Pahnke (1963, 1966; W.N. Pahnke y W.A. Richards, 1966). Este investigador consideraba que las drogas psicodélicas eran la solución perfecta para el estudio de los fenómenos místicos en el laboratorio. Graduado en Medicina y Teología, efectuó un experimento sobre la utilización de drogas y las vivencias místicas para su tesis doctoral en Harvard en Historia y Filosofía de la religión. Pahnke quería comprobar si las experiencias activadas por drogas psicodélicas son básicamente semejantes a los éxtasis religiosos; para ello diseñó una «tipología de los estados místicos de conciencia» a partir de los escritos de autores místicos, que contenía nueve categorías.

Completada su tipología, utilizó un grupo de 20 varones protestantes, estudiantes de licenciatura del Seminario Teológico Andover-Newton, que no habían tomado nunca sustancias psicodélicas antes de ofrecerse para este experimento. Les dividió en diez parejas, en función de su confesión religiosa, su experiencia religiosa anterior y sus características psicológicas generales. Cada miembro de las parejas fue asignado al azar al grupo experimental o al grupo de control. Los 20 estudiantes se dividieron en

cinco grupos de dos parejas cada uno, en función de su amistad y compatibilidad. A cada grupo se le asignaron dos jefes que fueron informados personalmente de los efectos, positivos y negativos, del consumo de drogas psicodélicas.

Después de cinco horas de pruebas, entrevistas y reuniones de grupo, en las que los sujetos fueron informados en cuanto fue posible sobre el experimento con el fin de lograr el máximo de confianza y colaboración, los sujetos se encontraron en unas habitaciones contiguas a la Capilla del Pantano en la Universidad de Boston para oír una retransmisión del servicio del Viernes Santo realizado en la capilla principal, que duró dos horas y media, y que estaba compuesto por música de órgano, lecturas, oraciones y meditación.

Noventa minutos antes de empezar el servicio, a la mitad de los sujetos (grupo experimental) se les entregó una cápsula que contenía 30 miligramos de psilocibina; se dio 15 miligramos de la misma sustancia a uno de cada pareja de jefes. Los otros (grupo de control) recibieron cápsulas con la misma apariencia, pero que en este caso contenían 200 miligramos de ácido de nicotina, que tenía la función de placebo. Los participantes no supieron quién había recibido la psilocibina.

Inmediatamente después del servicio se registraron sus reacciones individuales y los diálogos del grupo. Terminado el experimento y, a petición del experimentador, cada participante escribió un relato de su experiencia y después de una semana cumplimentó una encuesta de 147 ítems, con el fin de medir el grado que cada uno había alcanzado en su experiencia individual según la tipología de Pahnke, seguida de una entrevista basada en esta encuesta. Seis meses más tarde todos los sujetos cumplieron una encuesta (la escala M de Stace modificada), continuación de la anterior, con el fin de reevaluar la composición tipológica de la experiencia e identificar y medir cualquier cambio acaecido. Finalmente, las descripciones hechas por los participantes fueron cuantificadas por un grupo de jueces adiestrados para el experimento.

La comparación estadística de los dos grupos arrojó que en las 17 comparaciones efectuadas existían puntuaciones marcadamente superiores en el

grupo experimental que en el de control. 15 de ellas son significativas al nivel del (.02) o más, y las otras dos restantes al (.05). El examen demostró que los sujetos experimentales no vivieron experiencias místicas en su más alto grado, pero los que tomaron psilocibina llegaron más lejos en la experiencia mística que los del grupo de control. Además, en ocho de los diez del grupo experimental esta experiencia parece que tuvo un efecto relativamente profundo en sus vidas.

Entre noviembre de 1986 y octubre de 1989, casi un cuarto de siglo después, R. Doblin (1991) contactó personal o telefónicamente con algunos de los participantes en el experimento original de Pahnke: nueve de los miembros del grupo de control y siete del grupo experimental, a los que les administró la misma encuesta que les había pasado Pahnke durante el experimento. La comparación de las respuestas entre los miembros del grupo experimental y los del grupo de control confirmaron 25 años después las diferencias encontradas por Pahnke.

W. Clark (1969, 77), que fue uno de los jefes de grupo, considera correcta la investigación de Pahnke, tanto en su diseño experimental como en las conclusiones que dedujo de sus datos. Pero, por el contrario, T. Leary (1968, 310), otro de los jefes del grupo de Pahnke, critica el experimento afirmando que los sujetos supieron con anterioridad quiénes habían recibido psilocibina.

### 3) Una réplica al estudio de Pahnke

C. Salzman y R. Katz (D.M. Wulff, 1991, 187) replicaron el estudio de Pahnke en el Centro de Salud Mental de Massachusetts. Tomaron precauciones adicionales para que los sujetos de control ignoraran durante todo el experimento el grupo al que pertenecían, para ello usaron un placebo que constaba de una dosis del umbral de psilocibina o una combinación de dextroamfetamina y sodio, con el fin de darles una experiencia lo más semejante posible. Además, se ordenó a los participantes que estuvieran en silencio, y se les invitó a reclinarse y relajarse durante las seis horas de la sesión experimental. Pero este segundo estudio no fue una réplica exacta del primero: más de 30 de los 40 sujetos eran profesionales, y

la ambientación consistió únicamente en velas, flores, cuadros de escenas de la naturaleza y música clásica. No obstante, 7 de los 20 sujetos que habían recibido dosis de psilocibina informaron de experiencias místicas, y sólo 1 de los 20 sujetos de control. No hay que sorprenderse de que en el segundo estudio hubiera una proporción más pequeña de sujetos experimentales que informaran de experiencias místicas dado que en el primero los sujetos y las condiciones experimentales eran más religiosos.

Otros estudios que usaron la toma de estupefacientes psicodélicos, aunque menos precisos que el de Pahnke, han dado resultados que demuestran también la capacidad de estos medicamentos para precipitar experiencias religiosas. Investigaciones resumidas por T. Leary y W.H. Clark (1963; T. Leary, 1964; W.H. Clark, 1969) aportan pruebas de que por lo menos un tercio de los sujetos que ingieren sustancias psicodélicas señalan que sus experiencias fueron religiosas o místicas. Algunas de estas experiencias parecen transformar las vidas tanto de alcohólicos crónicos como de presos de prisiones de máxima seguridad. Desgraciadamente, ninguno de estos estudios tiene el grado de control experimental del estudio de Pahnke.

#### *b) Otros fenómenos extraordinarios*

De los otros fenómenos extraordinarios: visiones, locuciones, levitaciones, estigmas, etc., que han sido estudiados por la fenomenología de la religión (J. Martín Velasco, 1999, 64-80) y por la psicología de la religión ya desde sus comienzos (P. Janet, 1991), me detendré únicamente en las visiones y en la glosolalia por la importancia que tienen en el ámbito de las apariciones y en el de las corrientes carismáticas.

##### 1. Visiones

Las visiones han sido desde siempre objeto de interés por parte de las tradiciones religiosas, pero sólo recientemente han comenzado los psicólogos a estudiarlas, tanto desde un ángulo clínico como experimental. Los estudios sobre aislamiento sensorial han sido una de las formas de abordar experimentalmente las visiones, dado que la restricción de las sensaciones externas refuerza la probabilidad de vi-

siones. Para ello R.W. Hood y sus colaboradores (1996, 209-211) se han servido del tanque de aislamiento en sus estudios experimentales. Éste es un tanque en el que el sujeto es introducido, que mantiene una temperatura media y en el que los estímulos sensoriales son reducidos al mínimo. En él tras un tiempo de permanencia comienzan a aparecer una serie de visiones y alucinaciones, que frecuentemente en los participantes de los primeros estudios eran perturbadoras y con poco valor para la investigación, pero que, una vez que progresaron los estudios, se descubrió que, si los participantes conocían las posibles experiencias provocadas por el tanque de aislamiento, las reacciones negativas eran sumamente raras. El hecho es que las visiones aparecen prontamente en los tanques de aislamiento si los participantes están relajados y confiados. Son frecuentes fenómenos no estructurados como una luz blanca difusa, o como figuras geométricas y colores. Imágenes que también son frecuentes en la meditación y la oración.

Pero es más, si existen instrucciones precisas y un tiempo suficiente de permanencia en el tanque de aislamiento, pueden provocarse imágenes aún más significativas. En el tanque de aislamiento son raras las alucinaciones, pero, sin embargo, con las condiciones y el tiempo adecuado los participantes experimentan visiones que pueden facilitar experiencias religiosas. Estas visiones con contenidos religiosos son más frecuentes entre las personas intrínsecas que entre las extrínsecas (R.W. Hood y R.J. Morris, 1981; R.W. Hood y otros, 1996, 210-211).

Otras investigaciones han explorado experimentalmente otras formas de inducir visiones y otras facetas de experiencia religiosa. R.E.L. Masters y J. Houston (1973) han desarrollado un dispositivo mecánico para inducir estados alterados de conciencia. Es una camilla de lona vertical enganchada a una plataforma suspendida. Se atan los sujetos con los ojos vendados en este dispositivo que responde al más ligero movimiento, que al balancearse induce rápidamente a un estado de la catalepsia en la mayoría de los participantes, provocando en ellos visiones y otras experiencias similares.

F.D. Goodman (1990) señala 30 posturas específicas del cuerpo, deducidas de los dibujos de cuevas



antiguas y de la investigación antropológica, que pueden provocar estados alterados de conciencia. Goodman comprueba que estas posturas provocan estados alterados de conciencia.

El problema que suscitan todas estas investigaciones es que, si bien nos permiten descubrir distintas técnicas que permiten acceder a estados alterados de conciencia, esto no supone que validen o no la significación última de estos estados alterados de conciencia. Parece que, más que la forma de acceso, lo importante es la función simbólica, el contenido religioso manifiesto en estos estados y la significación que tiene para el sujeto.

## 2. Glosolalia

La glosolalia es un fenómeno religioso universal, e incluso normativo en algunas tradiciones religiosas como ciertos grupos carismáticos, que es interpretado y valorado de formas diferentes por los autores. Mientras que para Jaynes tiene un carácter musical y poético, otros como W.J. Samarin (1972) consideran que sólo son una serie de sonidos sin sentido alguno, lo que es rechazado por J. Lafal, J. Monahan y P. Richman (1974), y R.A. Hutch (1980), defiende que la glosolalia combina sonidos de alegría y dolor, como la risa, el grito...

Los primeros psicólogos atribuyeron la glosolalia a la enfermedad mental, pero en la actualidad se distingue la glosolalia de ciertos síntomas clínicos sólo superficialmente comparables (M.T. Kelsey, 1964; J.P. Kildahl, 1972); el hecho es que algunos estudios empíricos que comparan sujetos que presentan glosolalia con otros que no la presentan no han encontrado ninguna diferencia psicológica ni psicopatológica. Es más, A. Lovekin y H.N. Malony (1977), en un estudio sobre participantes en un programa católico de renovación carismática, encontraron que la glosolalia puede ser particularmente útil para crear integración de la personalidad.

Un campo importante de investigación sobre glosolalia es el que estudia la necesidad o no de un estado de catalepsia o de un estado alterado de conciencia para que pueda aparecer la glosolalia. Los investigadores se dividen entre los que defienden esta necesidad (F.D. Goodman, 1969; 1972; 1988) y

los que no (W.J. Samarin, 1972; V.H. Hine, 1969), pero esta discusión necesitaría una definición operacional más clara de qué entendemos por glosolalia y qué por catalepsia para poder llegar a conclusiones claras.

Otra forma de abordar este estudio ha sido efectuada a partir de la corriente psicoanalítica que considera que en los grupos carismáticos éste es un fenómeno producido por el contagio afectivo, que permite que afloren de forma caótica las emociones generalmente reprimidas, apareciendo procesos de regresión incluso a los estadios del balbuceo infantil (A. Vergote, 1983, 274-275).

## 3. Valoración

¿Cómo valorar estos fenómenos? ¿Desde qué criterios hacerlo? Podemos plantear esta tarea desde un doble ángulo. Cabe una valoración religioso-teológica, pero también cabe una valoración psicológica. La primera, que no es propiamente de nuestra competencia, ha mantenido tradicionalmente una actitud de escepticismo y de sospecha (M. Eckhart, 1983, 307-308; T. Goffi y B. Secondin, 1986, 391-392), aunque esto no supone un rechazo frontal, sino la necesidad de discernimiento y de aprecio cuando se consideran positivas (J. de la Cruz, *La subida al monte Carmelo*, L. II, Cap. 16,3).

En cuanto a la valoración psicológica, a lo largo de la historia encontramos desde posturas más radicalmente negativas como las efectuadas por las escuelas de psicopatología del siglo XIX, especialmente la francesa, o por el psicoanálisis, que tachan a toda experiencia religiosa de inmadura y de enfermedad, especialmente los fenómenos extraordinarios, hasta otros autores, como es el caso de W. James o C.G. Jung, que se sitúan en la postura contraria. En la actualidad generalmente se mantienen posturas más matizadas. Se considera que se debe analizar y valorar cada caso para alcanzar un nivel de certeza sobre su sanidad o patología. Es frecuente que estos fenómenos aparezcan en personas no suficientemente sanas y equilibradas, por eso debemos distinguir entre los sujetos que participan de una sanidad psíquica suficiente de otros grupos que no lo son tanto, como: los psiconeuróticos, que estructuran su discurso y articulan sus síntomas con un contenido

religioso. Aquellos en los que aparecen aspectos patológicos en su proceso de profundización de las experiencias religiosas, y se ven enfrentados a contrastar los aspectos más profundos de su personalidad, que en personalidades pre-psicóticas, o muy débiles, pueden desencadenar un proceso de

desestructuración (J. Rof Carballo y J. del Amo, 1986, 37-38). Y los que participan en grupos con una estructuración patológica, como son muchas de las sectas. En cualquier caso, es la valoración individual de los que las vivencia y el contexto social en que se producen estos fenómenos lo que debe ser valorado.

**Parte tercera**  
**PSICOLOGÍA EVOLUTIVA RELIGIOSA**

## 1. El estudio del desarrollo religioso por parte de la psicología evolutiva

Como los restantes aspectos de la personalidad, la experiencia religiosa se articula y se desarrolla a lo largo de la vida de cada hombre. La religiosidad de los niños tiene características propias muy poco comunes a la de los adultos, por ello es interesante, tanto para su comprensión como para su educación, conocer su evolución y las causas que la motivan; de ello se ocupa la psicología evolutiva religiosa que se preocupa por describir las conductas y actitudes más comunes de cada una de las edades, y señala las etapas de su desarrollo; y posteriormente, las distintas escuelas psicológicas, desde sus presupuestos, sus preocupaciones e intereses, ofrecen marcos teóricos de interpretación.

En la actualidad la psicología evolutiva de la religión:

- Describe las conductas religiosas de las distintas edades del desarrollo y sus motivaciones.
- Estudia el origen y la evolución del pensamiento y los conceptos religiosos y los pone en relación con un contexto más amplio, el desarrollo de la inteligencia, e intenta explicar los factores que influyen en este proceso: la inteli-

gencia misma, la influencia familiar, la educación, la cultura, etc. (P. Bovet, 1975, 15-20, 37-45, 73-87; J. Fowler, 1982, 416-420).

- Analiza el origen y la evolución de la dimensión afectiva de la religiosidad, aspecto en el que aborda algunas cuestiones como: ¿Qué relación existe entre la experiencia de Dios y el sentimiento de indefensión radical del hombre? ¿Cómo se establecen las relaciones entre sentimiento religioso y culpabilidad? ¿Existe relación entre la imagen de Dios y las figuras paternas (S. Freud, 1910b; 1912/13; 1939; E. Fromm, 1974, 71-89)?
- Aborda el proceso de socialización religiosa y los factores que en él influyen, para lo que estudia el desarrollo del concepto y del sentimiento de pertenencia a una determinada confesión religiosa (D. Elkind, 1981, 17ss.), la incorporación y participación en las expresiones comunitarias de la fe, etc.

Para hacer frente a esta ingente tarea, la psicología evolutiva de la religión se ha servido de métodos e instrumentos de medida semejantes a los utilizados por el resto de la psicología evolutiva: observación directa, estudios transversales y longitudinales, pruebas paramétricas, método clínico, estudios experimentales tanto en laboratorio como en ambien-

te natural..., que permiten contar en la actualidad con un gran número de datos dispersos en publicaciones especializadas cuya catalogación y presentación pormenorizada supera el objetivo de esta obra, si bien la descripción de las etapas y los procesos, que desarrollaré posteriormente, son fruto de muchas de estas aportaciones.

## **2. Presupuestos generales de la psicología evolutiva religiosa**

Antes de hacer una presentación del desarrollo de la religiosidad en la vida de los individuos creo que es conveniente explicitar algunos presupuestos que están en su base:

- El hombre no es alguien en el que lo religioso sea puramente natural y espontáneo, al margen del resto de su vida, sino que su experiencia religiosa se nutre de elementos tomados de la realidad que vive. En ella juegan un papel importante su evolución biológica, sus capacidades intelectuales, los lazos afectivos que es-

tablece..., así como el ambiente en el que crece, y de forma especial la relación con los adultos a los que primero imita y de los que posteriormente integra actitudes, creencias, etc. (B. Grom, 1994, 256-260).

- Aunque en cada momento del desarrollo se agrupan los datos de los distintos aspectos de la personalidad y se dibujan su perfil en etapas, a partir de cambios, muchas veces no sólo cuantitativos sino cualitativos, hay que ser consciente de que estas etapas no son departamentos estancos, sino que el proceso de crecimiento es más complejo y progresivo.
- Las distintas etapas del desarrollo humano y religioso forman un proceso secuencial, en el que los pasos se suponen y se suceden, si bien existen diferencias importantes entre los sujetos debidas a variables tanto individuales como sociales. Esto que ocurre en todos los aspectos de la personalidad ocurre especialmente en la religiosidad en la que influye de forma decidida el ambiente, la maduración personal, la educación...

## La religiosidad en la infancia

### 1. ¿Existe una base genética de la religiosidad?

**A**ntes de abordar los primeros meses de la vida, me detendré en una cuestión que aparece de vez en cuando en el horizonte de la psicología de la religión, y que podría formular como: ¿Existe alguna base genética de la religiosidad? ¿Hay algún código genético de la religiosidad en nuestro ADN? (R.W. Hood, 1996, 44-45). Cuando a finales del siglo XIX se comprobó que la religión estaba casi universalmente presente en todas las culturas, se especuló sobre una posible determinación biológica, aunque esta postura fue perdiendo progresivamente popularidad en favor del aprendizaje social más acorde con los planteamientos del conductismo y de la psicología del aprendizaje, que imperaban en ese momento. Sin embargo, algunos autores como C.G. Jung o D. Elkind se inclinaban por afirmar que algunos aspectos de la religiosidad podían ser hereditarios. Jung creía que existe una necesidad inconsciente de la búsqueda de Dios que debía considerarse innata y que se manifiesta en los arquetipos y en el proceso de individuación; y Elkind sugería que algunos aspectos de la religión «pueden remontarse a ciertas capacidades cognitivas necesarias que surgen en el curso del crecimiento mental». Estos y otros autores «nativistas» dieron una inyección a nuevas especulaciones.

Por otro lado, alguna investigación parecía prestar apoyo empírico a la concepción de que la religión es innata. R.J. Bouchard y sus colegas (1990), que siguieron a más de 100 parejas de gemelos separados en la infancia y criados separadamente, y a otros muchos criados juntos, concluyeron que la religiosidad, como otras muchas características psicológicas, tiene fuertes componentes hereditarios, mientras que el ambiente familiar tiende a no tener una gran influencia en la religiosidad de los niños. Esto no supone que una persona esté predestinada a ser de una determinada religión, sino, más bien, señala que puede haber alguna predisposición genética a una búsqueda religiosa. Así, la posibilidad de que la tendencia religiosa puede tener alguna base genética no puede rechazarse sin más, aunque no exista más evidencia empírica (al menos que yo conozca) que la investigación sobre gemelos antes citada. El hecho es que, en el proceso de descifrar el mapa del genoma humano, se vuelve a plantear la cuestión de la base genética de la religiosidad humana.

### 2. De los 0 a los 2 años

«En un primer momento de la vida del niño no se dan las condiciones para que ésta se haga mani-

fiesta, pero poco a poco, con las experiencias afectivas de la primera infancia, el desarrollo de la inteligencia, las conductas imitativas... el niño se va abriendo al mundo de lo religioso» (A. Godin, 1963). Así o de formas parecidas se manifiestan la casi totalidad de los autores que han estudiado el nacimiento y la evolución de la religiosidad en el niño, los cuales señalan la ausencia de sus manifestaciones antes de los 2-3 años (M. Aragón Mitjans, 1965, 73). Pero si bien son unánimes en señalar esta ausencia, no lo son tanto sobre el comienzo de la existencia de la religiosidad propiamente dicha. Mientras unos autores se inclinan por colocarla en el momento mismo en que hacen su aparición los primeros gestos religiosos (J.M. Aragón Mitjans, 1965, 43; G. Cruchon, 1961, 48), otros lo sitúan en torno a los 7-8 años con la llegada del «uso de razón» e incluso más tarde:

«El niño carece de actividad intelectual y volitiva, ambas necesarias para que haya un verdadero acto religioso, y, sin embargo, toma actitudes semejantes a las que son propias del adulto religioso. En el niño hay una disposición para la religiosidad. No está en condiciones todavía de ser religioso» (A. Gemelli, *Psicología de la edad evolutiva*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1952, 257).

Este aparente desacuerdo no lo es tanto, porque en el fondo lo que está en juego es el término mismo de «religiosidad». Mientras que unos consideran como tal las primeras conductas religiosas, para otros no se dan las condiciones necesarias hasta que existe una actitud mínimamente consciente y no sólo imitativa. En cualquier caso, la etapa de los 0 a los 2 años, aunque en ella no se dan ni siquiera los primeros signos de religiosidad, es crucial para la futura religiosidad del niño, porque se urden las estructuras básicas de su personalidad:

- Hay un rápido desarrollo en su coordinación motora, lo que le permite pasar de respuestas simplemente reflejas a conductas intencionales cada vez más complejas.
- Su inteligencia, que se encuentra en el periodo denominado por Piaget «sensomotriz», articula la comprensión de los elementos básicos de la realidad. El paso de respuestas reflejas a otras en las que existe una incipiente intencio-

nalidad permite descubrir un progresivo avance en su comprensión de la realidad, en la que ya diferencia entre él y lo otro, entre él y el mundo. Éste es un ajuste práctico de la inteligencia previo a la aparición de la capacidad simbólica que dará paso a la etapa posterior. Para Piaget es una etapa fundamentalmente egocéntrica, en la que el niño es el centro y todo avance en su comprensión de la realidad está en función de la distinción y consistencia del mundo como algo distinto, con existencia autónoma y manipulable.

- Esta comprensión de lo otro como una realidad distinta lleva a que en torno a los nueve meses se establezca una relación de apego con su cuidador principal, que ya es concebido como alguien distinto, y que será la base de toda relación afectiva futura con los demás y lugar de aprendizaje de su propia autoestima. Así, la creación del vínculo está en el fundamento de toda relación afectiva con uno mismo, con los otros y por ende con Dios (F. López, 1989, 105-143; H.F. Harlow y M.K. Harlow, 1966, 244-272; G.C. Milanese y M. Aletti, 1974, 126-135; R.A. Spitz, 1966).

### 3. De los 2 a los 6 años

#### a) Características psicológicas generales de la etapa

La adquisición del lenguaje es la frontera que marca el límite entre una etapa y otra. Su utilización supone que el niño es capaz de representarse la realidad por medio de conceptos y símbolos, lo que le da una capacidad intelectual que supera la etapa sensomotriz. Esta etapa de la inteligencia, que Piaget denomina «preoperacional», se caracteriza por su egocentrismo, si bien éste es más moderado que en la etapa anterior. El niño hace las primeras tentativas relativamente desorganizadas de adentrarse en el mundo de los símbolos proyectando sobre la realidad objetiva sus propios sentimientos y deseos. En esta etapa se comprende la realidad desde una visión *animista*, según la cual se concibe a los seres inanimados de la creación como realidades con vida



propia y con intenciones benéficas o maléficas respecto a él mismo; y *artificialista* (R. Vianello, 1976, 235-239), según la cual todo funciona mecánicamente como un gran juguete o como un gran escenario que alguien hace funcionar.

Pero no solo es un momento de cambio en el desarrollo de la inteligencia, sino también de su personalidad. Si en la etapa anterior la madre jugaba un papel fundamental en el cuidado y, primordialmente, en la relación afectiva, en ésta se amplía el círculo de sus relaciones. La figura del padre, los hermanos, la familia cercana... irán participando en sus relaciones y modelarán la afectividad del niño. Cuando en el clima afectivo en el que el niño vive las relaciones son sanas y gratificantes, cuando los adultos transmiten actitudes de felicidad ante el mundo que les rodea, viven y son capaces de facilitar una capacidad de sorpresa y admiración, fomentan y se alegran de la capacidad creativa del niño... a éste le resultará más fácil el desarrollo de estas cualidades. Por el contrario, en un clima hostil, en el que los adultos transmiten sentimientos negativos, reprimen toda investigación, búsqueda o asombro... le será mucho más difícil conseguir un desarrollo armónico y equilibrado.

Es, también, la etapa en la que el psicoanálisis sitúa la adquisición de algunos aspectos personales importantes para el futuro desarrollo. El proceso de socialización supone la progresiva introyección de las normas sociales y morales, y con ello el nacimiento de la culpabilidad. Es el momento en el que los sentimientos ambivalentes hacia los padres desencadenan el complejo de Edipo y su progresiva resolución.

### *b) Religiosidad*

En cuanto a la religiosidad, en esta etapa aparecen las primeras conductas religiosas, como besar una imagen, repetir alguna oración sencilla, etc., que progresivamente irán desarrollándose y haciéndose más maduras.

Los estudios sistemáticos que aportan luz sobre esta etapa son muy escasos, puesto que necesitan la colaboración atenta de observadores, lo que los hace mucho más dificultosos. Contamos con los datos del estudio de H. Clavier (1926), y más recientes con los

aportados por el estudio longitudinal de J.M. Jaspard (1989), efectuado entre más de 100 niños de familias católicas belgas de habla francesa, que fueron observados sistemáticamente por sus propios padres durante dos años y medio. Las edades iniciales de los niños de este estudio oscilaban entre el año y medio y los cinco, lo que permitió un arco de observación que abarca desde el año y medio a los siete años y medio.

En esta etapa se puede señalar al menos dos momentos o sub-etapas:

- La primera, *de los dos a los tres años y medio*, aproximadamente, en la que aparecen referencias a algunos signos y símbolos religiosos como son en la tradición cristiana la cruz, las imágenes de Jesús o la Virgen, etc., así como las primeras conductas «religiosas»: algunas oraciones sencillas aprendidas de memoria, signarse, etc. En la aparición de estas conductas, señala Montessori, juega un papel importante la imitación de los adultos con los que el niño convive, sus actitudes y la educación religiosa que éstos le aportan. En esta imitación existe gran influencia afectiva, puesto que se imita a los que se quiere. Algunos autores ven en estas primeras conductas el nacimiento de la religiosidad infantil, pero parece más correcta la postura de los que afirman que, al faltar las condiciones necesarias para suscitarla (capacidad de adquirir un concepto mínimamente claro sobre Dios y por lo tanto de establecer con Él alguna relación personal), no existe propiamente tal, sino únicamente conductas «religiosas» recibidas de los adultos y de la autoridad que éstos aportan, lo que les hace tener un carácter marcadamente imitativo, verbalístico y ritualista (J.M. Aragó Mitjans, 1965, 134). En estas edades los principales centros de interés son los padres, y el niño tiene poca conciencia de Dios, de la oración o de la existencia de las distintas confesiones y sus diferencias (M.P. Riccards, 1978, 360-362).
- En la segunda sub-etapa, *entre los tres años y medio a los seis*, se articula la primera noción de Dios, que el niño concibe en términos familiares: como un anciano, un padre o un niño do-

tado de poderes mágicos. En ella se dan por tanto de forma incipiente los primeros signos de la futura religiosidad. La oración es considerada como la demanda de alguna intervención mágica. Y en caso de que exista contacto con otras confesiones se percibe la diversidad de éstas de una manera difusa y no diferenciada (J.M. Aragón Mitjans, 1965, 72-75).

### 1. Adquisición de los conceptos religiosos

Aunque antes de los dos años y medio el niño ya asocia el nombre de Jesús a las cruces y reconoce su presencia o ausencia en su casa o en la de otros, no siempre distingue la persona de Jesús de la cruz o de otros objetos con los que le identifica. Sólo a partir de los dos años y medio comienza una diferenciación progresiva de Jesús como una persona determinada, lo que es favorecido por tres elementos: el uso de su nombre referido a representaciones distintas, la designación de lugares propios donde él vive (la iglesia) y la referencia a actividades que realiza o a sentimientos que experimenta (J.M. Jaspard, 1989). Entre los 3 y los 4 años y medio el niño llega generalmente a admitir dos cosas referentes a Jesús o Dios (las dos personas son normalmente confundidas): vive en el cielo con los santos y con los muertos y de allí desciende para realizar actividades específicas (hacer el bien o estar presente en casa o en la iglesia). Después de los 4 años y medio esta representación espacio-temporal de lo divino se conceptualiza más y más. El niño, que aún se mueve entre las etapas preoperacional y la lógica concreta, se representa generalmente a Dios con rasgos humanos: como el Niño Jesús, un anciano, un rico, un superhombre, un rey, etc. (G.W. Allport, 1972, 74; O.M. Kupky, 1928, 30-33; R. Vianello, 1976, 226-232), que desarrolla su vida y su actividad como cualquier otro adulto.

«Querido Dios: que tal estas yo esto bien. aquí hace muy buen Día y allí, adíos. Pilar 6 años» (p. 50)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Los ejemplos están tomados de I. Carrión, *Querido Señor Dios... (Cartas a Dios de los niños españoles)*, Ed. 99, Madrid 1976, y de materiales aportados por el Colegio Joaquín Turina de Madrid.

Pero, además de esta concepción antropomórfica de Dios, el niño en el final de la etapa, en torno a los 5 años, comienza un periodo, que se prolonga hasta los 11 años, en el que articula por primera vez el concepto de Dios. En este periodo comienza a desarrollar los primeros conceptos diferenciados sobre Dios, como el ser autor de la Creación (A. Gessel, 1958, 129). Concepto que alcanza aún de forma confusa, pues es relativamente frecuente que se represente a Dios como el Sol, la Luna, etc., no porque reconozcan a Dios en sus obras, sino porque lo identifica con ellas (P. Bovet, 1975, 55-71).

### 2. El nacimiento del sentimiento religioso

En la segunda parte de esta etapa se da el paso de las conductas imitativas a la articulación del sentimiento religioso aún incipiente, para ello juega un papel importante, no sólo el desarrollo intelectual y la capacidad de la articulación de un concepto de Dios, sino también y principalmente las figuras paternas, tanto la relación con la madre y la estructuración del lazo afectivo con ella (E. Fromm, 1974, 71ss.), como la figura paterna, la seguridad que aporta su presencia, la introyección de las normas básicas que le transmite, y, finalmente, la pérdida de la omnipotencia que representaba en las edades anteriores (P. Bovet, 1975).

Según Bovet, el niño entre los 3 y 4 años proyecta sobre sus padres la idea de omnipotencia, que le aporta un sentimiento de seguridad, pero que a su vez le dificulta la articulación de la idea de Dios como alguien diferente a los adultos que conoce. Jesús y Dios son concebidos como hombres poderosos, pero no más que otro adulto. Incluso en algunos niños a los que se ha presentado insistentemente a Dios puede aparecer un cierto rechazo, puesto que poderoso sólo es su papá. Será en torno a los 5 años cuando algunos hechos concretos, como descubrir que su padre no está en dos sitios al mismo tiempo, no lo sabe todo, etc., le hagan descubrir las limitaciones de sus padres. Es el principio de la pérdida de su omnipotencia y del comienzo de la toma de conciencia de la diversidad radical de Dios respecto a los padres, primero de la madre y posteriormente del padre. Este proceso de pérdida de la omnipoten-

cia paterna, unido a su crecimiento intelectual, le permite un cambio fundamental en la concepción de Dios y la adquisición de sus atributos. Es la primera crisis del niño descrita por P. Bovet (1975, 31-45, 71ss.; R. Vianello, 1976, 63ss.), o la «edad del cambio» (6-7 años), como la denomina Vianello. A partir de ahora los niños aún afirmarán que los padres saben y pueden mucho, aunque la madre es siempre mucho menos importante que el padre, pero en ningún caso ya que lo puedan o lo sepan todo. Esta crisis no desemboca ni necesaria ni exclusivamente en la afirmación de Dios ni en la articulación de una relación personal con Él, sino que en ella juegan un papel importante los agentes socializadores (el ambiente familiar y las influencias de la educación) (P. Bovet, 1975, 47-53). Papel que no sólo se genera por medio de las actitudes religiosas que los adultos tienen, sino, también, por su preocupación o no de abrir al niño a la dimensión trascendente. Aunque faltan estudios sobre el tema, la experiencia parece demostrar que aquellos niños que han recibido en la infancia una iniciación a la apertura del Misterio y a la oración se encuentran más capacitados para desarrollar esta actitud que aquellos que, aunque han vivido entre adultos que la poseían, no se habían preocupado de abrir a ella a sus hijos por falta de tiempo o por respeto a su libertad: «Dejemos que cuando sea mayor decida él».

El niño entre los 3 y 6 años se encuentra en la etapa preoperacional, en la que vive su relación con la realidad desde su concepción *animista*. Dios, el mundo y sus relaciones mutuas se expresan por medio de un lenguaje de fábula. En estas edades concibe y experimenta a Dios de forma semejante a los personajes de cuento de hadas. Tiene un cierto temor reverencial. Se deleita con los relatos de la Historia Sagrada, sobre todo en lo que puedan tener de milagrosos y fantásticos, aunque hay muchos contenidos que no entiende claramente y que adapta a su concepción de Dios (E. Barnes, 1892, 442-448; P. Bovet, 1975, 55-71; E. Harms, 1944, 112-122; G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 99-100, 180-186).

«tengo 7 años. Me llamo Yoli Gil Domingez. Dios es muy bueno y es el padre del Salvador del mundo llamado Jesus. Jesus salvo a un hombre inbalido ciegos ecetera ecetera Dios tambien salvo a muchas personas izo milagros izo que resucitaran muer-

tos. Pero un dia izo un milagro muy agradable converti el agua en vino en una voda. Yolada gil» (p. 26).

La relación con Dios, que expresan gran parte de sus oraciones espontáneas y de sus ritos religiosos, además de su *concepción antropomórfica* y de su *egocentrismo* infantil, tiene un marcado carácter utilitario como consecuencia de la *concepción mágica de Dios* (J. Guthauskas, 1960, 11-29; G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 175-180, 186-195; R. Vianello, 1976, 221-226, 243-248).

### 3. Creencias y actitudes religiosas

Entre las conductas religiosas de esta edad destaca la oración. En un primer momento el niño posee una noción imprecisa y confusa sobre la oración y su función (D. Elkind, 1981). Son fórmulas aprendidas de los adultos y repetidas miméticamente que se comprenden poco y que hacen referencia a Dios y al mundo religioso, teñido todo ello de un halo mágico y fantástico. Pero algunas veces aparece la oración o las conversaciones espontáneas, por ejemplo con imágenes, que nos aportan datos muy interesantes sobre la evolución de su religiosidad.

### 4. Socialización religiosa

En cuanto a la socialización religiosa, el niño en estas edades se fía de tal manera de los adultos que acepta todo lo que se le enseña sin preguntas ni comentarios (E. Barnes, 1982), pero esta aceptación se encuentra basada en la autoridad de los adultos más que en su comprensión, por eso las expresiones espontáneas del niño permiten descubrir que éste traduce las enseñanzas sobre Dios, el cielo, etc., a su concepción particular en términos que le son familiares.

## 4. De los 7 a los 11 años

### a) Características generales de la etapa

La incorporación a la escuela y sus tareas y el cambio de comprensión de la realidad, más objetiva y operativa, marcan el final de la etapa anterior para dar paso a ésta, que terminará con la llegada de la pubertad. Esta etapa, en lo que al desarrollo de la inteligencia se refiere, es denominada por Piaget de

las «operaciones concretas». La percepción que tiene el niño del mundo circundante adquiere lentamente estabilidad y coherencia. El niño por primera vez comienza a parecer racional y adaptado a las situaciones. Razona y transforma la realidad aumentando en objetividad, si bien opera y razona a partir de los objetos concretos que manipula y de lo que de ellos le resulta más significativo, para poco a poco articular su comprensión del volumen, la permanencia de la materia, la causalidad... y finalmente articular una serie de estructuras cognoscitivas, conceptos más universales a partir de su capacidad de agrupar individualidades con características semejantes. Su inteligencia vive en esta etapa una transformación importante que le permite comprender más objetivamente la realidad, mientras que sus pulsiones internas aparecen mucho más serenas que en la etapa anterior; hasta el punto de que es denominada por el psicoanálisis freudiano como «etapa de latencia». El niño, si se encuentra bien adaptado familiarmente, vive momentos de tranquilidad personal que le permiten abrirse sin miedo a nuevas relaciones interpersonales y le motivan en su deseo de conocer e investigar.

La escuela amplía su horizonte de relaciones. De una parte los adultos con los que se relaciona ya no son únicamente los miembros de la familia con su amor incondicional, sino que aparecen otros adultos en su vida que le aportan nuevos datos sobre el mundo que le rodea y le exigen desarrollar un trabajo. Es el tiempo de la «productividad», como lo denominará Erikson. De otra parte, la escuela le sitúa entre iguales con los que tiene que relacionarse. El juego, las reglas sociales, la competencia por el triunfo y la atención de los adultos, los compañeros de juegos, la amistad, la pandilla que comienza a articularse, etc., van a moldear su personalidad y su capacidad de socialización de una forma nueva.

#### *b) Religiosidad*

En esta etapa, al estar los niños escolarizados y poder responder directamente a las preguntas de los entrevistadores, se cuenta, además de con los datos recogidos por observación directa, con numerosos estudios sistemáticos, el primero de los cuales fue efectuado por E. Barnes en 1892 sobre el concepto de Dios (1892, 442-448). A éste le siguieron otros

muchos como los efectuados por A.E. Tanner (1906, 511-513), J.H. Leuba (1917, 5-15), O. Kupky (1920; M.P. Riccards, 1978, 347-349)...

#### 1. El razonamiento religioso

Entre los 7 y los 10 años el desarrollo de la inteligencia y la información recibida en la escuela y la catequesis hacen que el niño pueda ampliar sus conocimientos religiosos y articularlos formando un todo coherente, pero esta articulación es personal porque, si bien los niños hacen algunas preguntas sobre Dios, en general intentan resolver ellos mismos sus dudas. ¿Cómo lo hacen? Los estudios efectuados con el método clínico, semejante al utilizado por Piaget en otras áreas del pensamiento, permiten reconocer la existencia de dos procesos en este desarrollo: la asimilación de los datos externos y la acomodación de éstos a los propios esquemas mentales (E. Barnes, 1892; R. Vianello, 1976).

El hecho es que las aportaciones que Piaget hizo sobre la articulación de la inteligencia en otras áreas del pensamiento pueden aplicarse también al campo religioso. Así lo hizo R. Goldman (1964), que denominó a las fases del desarrollo del pensamiento religioso como: pensamiento intuitivo, concreto y abstracto. Estas fases del desarrollo corresponden a las de Piaget, excepto en los límites de edad, sobre todo con respecto al cambio del pensamiento concreto al abstracto, puesto que la religiosidad, al no ser una realidad manipulable, se retrasa. Así, en los niños de 7-8 años, e incluso mayores, influyen en su concepción de Dios los dinamismos psicológicos señalados en la etapa anterior (antropomorfismo, animismo, artificialismo, magismo...). En estudios posteriores R. Goldman (1965) corrigió ligeramente a la baja el límite de edad.

Con el fin de justificar su postura, Goldman señaló que en el pensamiento religioso los cambios no son súbitos sino graduales. Existen periodos de transición entre las fases, en los que aparece parcialmente el nuevo tipo de pensamiento. También pueden existir vueltas a formas más simples de pensamiento cuando, por ejemplo, el niño se enfrenta a una tarea imposible o le falta motivación.

Otra razón del retraso del pensamiento religioso puede ser debida, según Goldman, a la forma de enseñanza de la religión en la escuela, que si es supe-

rior a la capacidad de comprensión de los alumnos, éstos se desconciertan y se sitúan fácilmente en el pensamiento concreto. Goldman piensa que a menudo ha habido una preocupación por enseñar demasiado pronto conceptos religiosos. En cualquier caso, los datos de los estudios posteriores parecen confirmar las afirmaciones de Goldman que en cierto modo se deben al mismo J. Piaget (1972, 1-12), que ya había señalado que no todos los adultos alcanzan el pensamiento formal y pocos pueden aplicarlo en todas las áreas del conocimiento, lo que hace que en el pensamiento religioso muchos jóvenes y adultos se queden en el nivel concreto (R. Goldman, 1964). Esto, como señalaré más tarde, puede llevar al abandono de la religión o a la indiferencia religiosa.

Por otra parte, algunos autores posteriores (B.E. Gates, 1976; R.J.L. Murphy, 1978, 19-22) que han trabajado sobre el pensamiento religioso de los niños suponen que éstos son capaces de un pensamiento más maduro que el señalado por Goldman, pero son los problemas lingüísticos y lo extraño de la terminología religiosa lo que dificulta a los niños expresar los conceptos religiosos, haciendo que parezca que existe un retraso en esta área de pensamiento.

Más reciente y prometedor es el pensamiento de F. Oser (1991, 1998), que, siguiendo los pasos de J.

Piaget y de L. Kohlberg, aborda el estudio de los estadios del desarrollo religioso a partir de enfrentar a sus encuestados ante dilemas en los que manifiesta su concepción de Dios. A partir de sus respuestas formula una teoría del desarrollo del juicio religioso en la que señala los estadios de cómo cada individuo relaciona su experiencia con Dios según formas cualitativamente y no sólo cuantitativamente diferentes a lo largo de su vida.

A partir de un estudio longitudinal, en el que presentó dilemas religiosos a los entrevistados, Oser reconoce cinco formas cualitativamente diferentes de juicio religioso, que forman una sucesión de estadios en los que cada uno de ellos se define por estructuras operacionales que no sólo difieren de los estadios restantes en aspectos cuantitativos sino también en aspectos cualitativos. Los cinco estadios se estructuran como un todo; su sucesión sigue una invariante lógica del desarrollo (no se da un salto en el orden de los estadios). Y la sucesión sigue la ley de integración jerárquica de los elementos que se transforman en una mejor integración en el estadio superior. En la Tabla 8.1 quedan recogidos esquemáticamente los cinco estadios, que Oser desarrolla más detenidamente en sus obras (1991, 6-14; 1998, 86-134; A. Ávila, 2000, 293-296).

**Tabla 8.1. Estadios del juicio religioso, adaptada de F. Oser**

Estadio	Descripción
<b>Estadio 1</b>	<b>Orientación de heteronomía religiosa (<i>Deus ex machina</i>).</b> Se entiende a Dios como alguien activo, como interviniendo directamente en el mundo. El ser humano se concibe como reactivo ante Dios.
<b>Estadio 2</b>	<b>La orientación de <i>do ut des</i> (da para que puedas recibir).</b> Se ve todavía a Dios como un ser siempre externo y todopoderoso que puede castigar o premiar. Sin embargo, puede ser influenciado por las buenas obras, las promesas y los votos. Los seres humanos pueden ejercer una influencia profiláctica (restringir la autonomía, primera forma de racionalización).
<b>Estadio 3</b>	<b>La orientación del ego autónomo y de la auto-responsabilidad (deísmo).</b> Es conscientemente reducida la influencia Dios. La trascendencia e immanencia están separadas entre sí. El ser humano es autónomo, responsable de su propia vida y de las tareas secula-
<b>Estadio 4</b>	<b>La autonomía mediada y el plan de salvación.</b> Dios se concilia con la immanencia, como fundamento del «sí mismo». Aparecen formas múltiples de religiosidad en las que se acepta un plan divino que dirige todo a un buen fin. El compromiso social se vuelve una forma religiosa de vida.
<b>Estadio 5</b>	<b>La orientación a la religiosidad intersubjetiva y autónoma, la religiosidad universal e incondicional.</b> El razonamiento religioso del individuo despliega una completa y equilibrada coordinación de las siete dimensiones polares descritas por Oser en el razonamiento religioso. La religión es más un modelo activo que un concepto de seguridad. La persona se siente siempre referida incondicionalmente a Dios: unión mística, boddhi, o vivencias semejantes.

Para Oser (1991, 13) el paso de un estadio a otro sólo es posible si se da un proceso de crisis en el que la estructura anterior pasa por un proceso de desequilibrio y de reestructuración posterior.

Los niños de las edades que ahora estamos estudiando se encuentran situados en el estadio 1 y el estadio 2. En el estadio 1 se concibe a Dios como todopoderoso, interviniendo directamente en el mundo y en el destino de los individuos. Se le concede un poder absoluto; puede proteger o destruir, enviar algo beneficioso o perjudicial, distribuye la salud o la enfermedad. A menudo, se supone que Dios hizo todas las cosas, incluso las montañas o los grandes edificios, y causa todos los acontecimientos, como la caída del avión de uno de los dilemas. Además de este artificialismo, los niños en este estadio muestran a menudo una representación antropomórfica de Dios. La voluntad de Dios debe cumplirse siempre; si no, rompe la relación, y Dios castiga a los desobedientes. Por otro lado, las oportunidades del individuo de influir en Dios son mínimas.

En el estadio 2 se evidencia una transformación estructural en un cambio dramático con respecto a la concepción de la relación entre el individuo y Dios. Este estadio puede entenderse mejor con el refrán latino «do ut des» (da para poder recibir). En este estadio, el individuo está convencido de que la voluntad y el humor de Dios pueden ser influenciados por las oraciones, por las obras buenas, y por la adhesión a las normas y costumbres religiosas. Si uno se preocupa de Dios y pasa las pruebas que le envía, Éste actuará como un padre amando o mirando, y el individuo será feliz, estará sano y tendrá éxito.

¿Pero qué va a pasar si la buena conducta no es premiada, si la persona justa sufre mientras Dios no mueve un dedo y guarda silencio? A la larga, estas experiencias no son compatibles con la orientación del estadio 2, pero eso ya forma parte de la duda, que abordaré en el próximo capítulo.

## 2. Conceptos religiosos

Si nos detenemos sobre la concepción que los niños tienen de Dios a estas edades nos encontramos

con que el niño intenta representarse a Dios y lo hace antropomórficamente, pero, consciente de la insuficiencia de esta concepción, intenta trascenderlo, y para ello introduce elementos simbólicos: Dios tiene una barba tan larga que no tiene igual, está sentado sobre un trono rodeado de ángeles, flota sobre las nubes del cielo, etc. Estos elementos simbólicos se multiplican muy rápidamente entre los 8 y los 11, con un avance más claro en las niñas (H. Clavier, 1926).

«dios espero que no estes malo por que sino no puedes jugar con los niños y no lo puedes pasar bien. Y sino te pones vien no podemos jugar contigo». Carlos Alberto Carrion, 9 años.

«Dios es nuestro Padre y llo quería llegar a berte pero te moristes antes de que llo naciera ¿y tu cuando naciste? ¿en que siglo? lla se que no me puedes contestar pero no me importa lla me lo diras cuando llo este en el cielo o con el demonio. A mi me gusta ir contigo». Luis de la Calle, 10 años.

«Querido Señor: tu para mi eres mi amigo invisible que me ablas por dentro, aunque aveces no te aga caso y voy a la mia y me salen las cosas mal. muchas veces me doy cuenta pero otras no achudame por favor». Laura. 10 años (p. 46).

Jesús eres un buen amigo mio yo te quiero y cuando te hago caso me lo paso muy bien. Yo creo que tu salvastes a todo el mundo y que hayamos pecado alguna vez tu nos perdonas». Ana Lozano, 10 años.

El universo participa también de una visión artificialista y es dividido en dos niveles, uno arriba: el cielo, morada de Dios, y otro abajo: la tierra, en la que vivimos los hombres.

En la superación de la concepción antropomórfica de Dios y artificialista del universo influyen, además de los esquemas mentales propios, la asimilación de los datos externos aportados por la educación. Esta concepción de Dios va desde un antropomorfismo más material y radical en el que Dios lleva barba, vive en una casa con balcones, etc., que aparece prácticamente en todas sus respuestas entre 6 y 7 años, pasando por un antropomorfismo más mitigado, hasta llegar a la comprensión de Dios como un ser espiritual, como recogen los datos de la Tabla 8.2.

**Tabla 8.2. Evolución del antropomorfismo según Clavier**

Edad	Antropomorfismo material simple		Antropomorfismo mitigado		Espiritualismo	
	m	f	m	f	m	f
6-7	100%	100%				
8	100%	100%				
9	25%		75%	100%		
10			100%	80%		20%
11			60%	80%	40%	20%
12			50%	40%	50%	60%

«Dios todo poderoso que pases vien el invierno como nosotros hi también el otoño Risueño, 7 años» (p. 37).

En este proceso hay una intelectualización de la imagen de Dios, que se hace más objetiva al superarse su concepción animista y antropomórfica radical entre los 8 y los 9 años, cuando se le atribuyen a Dios lentamente algunas cualidades; las dos principales son las de ser un hombre grandísimo e invisible.

**Tabla 8.3. Del antropomorfismo a la concepción de Dios como espíritu en %**

Edad	4	5	6	7	8	9	10	11
Dios hombre	100	100	96	64	12	8	4	
Dios muy grande			4	36	78	42	14	4
Hacia Dios espíritu					10	46	62	47
Dios espíritu						4	20	49

Además, los niños avanzan en la comprensión de los atributos de Dios. Según los datos aportados por Vianello, recogidos en la Tabla 8.4, esta comprensión se consigue en un proceso lento y gradual. El orden en que se integran es: primero la omnisciencia, entre los 6 y los 7 años; posteriormente la omnipotencia, que es alcanzada por el 50% a los 7

años; mientras que la omnipresencia aún no lo es por ninguno a estas edades (R. Vianello, 1976, 97ss.), porque su concepción antropomórfica de Dios les obstaculiza la asimilación de la omnipotencia, la omnipresencia y el concebirla como un ser espiritual, mientras que su concepción mágica favorece la comprensión de la omnipotencia. Estos condicionamientos tienden a desaparecer entre los 8-9 años; Dios ya es aceptado como omnisciente y omnipresente, aunque la omnipresencia les crea confusión. Más que omnipresencia podría designarse como «omnivisión», puesto que a la pregunta «¿dónde está?» responden que en el cielo, y desde allí Dios lo ve todo, pero no está en todas partes. A los 10-11 años la omnipotencia y la omnisciencia están asimiladas (R. Vianello, 1976, 63ss., 232-234, 239-242, 248-250, 254-256).

**Tabla 8.4. Evolución de la comprensión de los atributos de Dios en los niños en %**

Edad	4	5	6	7	8	9	10	11
Dios omnisciente	8	33	79	95	100	100	94	84
Dios omnipotente		17	31	56	81	83	81	64
Dios omnipresente						17	33	79
Dios espíritu						4	20	49

Otra fuente de influencia de la educación a la comprensión que el niño tiene de Dios es la incorporación de los contenidos doctrinales de la religión institucional. Así la mayoría de sus expresiones religiosas (oraciones, dibujos, etc.) están imbuidas por ellos, si bien desde su capacidad comprensiva (G.W. Allport, 1972, 77; E. Harms, 1944, 112-122; G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 99-100). En nuestra cultura en estas edades las representaciones de Jesús, de su vida pública, su muerte, etc., son más numerosas que las representaciones de Dios. Es una etapa en la que crece el cristocentrismo. Cuando se les pregunta «¿qué hace Dios?» contestan mayoritariamente que es el creador, que rige los fenómenos naturales, que se preocupa de la alimentación y del vestido... Es el creador del mundo, el que lo conserva, el pro-



vidente; y a la hora de comprender este concepto de creación es frecuente que aparezcan algunas dificultades que muchas veces dan pie a síntesis eclécticas entre los conocimientos religiosos con otros saberes, pero a los 9-10 años los niños generalmente aceptan sin crítica el punto de vista bíblico de que Dios creó el mundo. También en muchos casos, a causa de esta influencia educativa, se identifica a Dios con el juez y el garante del orden moral.

En definitiva, en esta etapa, junto a los dinamos internos de su inteligencia, el niño recibe una serie de conceptos sobre Dios de la educación y el ambiente y a partir de ambos articula el suyo propio. Este hecho ha sido objeto de varios estudios, que han permitido denominar a la etapa entre los 7 y los 11 años como «atributiva». En ella el niño tiende a construirse un concepto de Dios a partir de los atributos recibidos en la catequesis y en la escuela. En éstos, Deconchy distingue tres grupos: objetivos (grandeza, omnisciencia, omnipresencia, espiritualidad...), subjetivos, que son más interiorizables (bondad, justicia...) y afectivos (fuerza, belleza...). Para este autor, los últimos, los afectivos, son los principales agentes de articulación y unificación del nuevo concepto de Dios, o lo que es lo mismo, será la relación afectiva la que permita articular el concepto de Dios (J.P. Deconchy, 1964, 277-290; 1967; W.D. Mathias, 1943; M.P. Riccards, 1978, 350).

### 3. Experiencia religiosa

Los estudios sobre el desarrollo del pensamiento religioso han atraído la atención de muchos autores, pero se ha prestado poca atención al perfil afectivo de la religiosidad y a las experiencias religiosas de los niños y jóvenes. Este hecho fue señalado por David Elkind en 1971 y desde entonces la situación no se ha alterado mucho. Elkind consideraba que el aspecto emocional del desarrollo religioso tiene una importancia igual al cognitivo y cree que ambos aspectos deben estudiarse juntamente.

¿Tienen los niños experiencias religiosas? ¿Y, si las tienen, cómo son? La respuesta a esa pregunta depende esencialmente de lo que queramos decir

por experiencia religiosa. A principios de siglo, a partir de los estudios sobre la «conversión», los psicólogos de la religión pensaban que sólo podía existir una experiencia religiosa tras la pubertad y la adolescencia, y se consideraba que el final de la infancia era una fase «fría» y que la pubertad y la adolescencia eran consideradas etapas «cálidas», religiosa y emocionalmente (A. Lilius, 1924; J. Gästrin, 1936). Pero esta postura no era aceptada por todos los autores y en la actualidad es rechazada. Así P. Bovet (1975) afirmó que las experiencias religiosas típicas de la adolescencia pueden encontrarse también entre los niños y a menudo son muy profundas. G. Klingberg (1953), a partir de relatos escritos por muchachos y muchachas suecos entre 9 y 13 años, encontró que el 90% hacía mención al menos de una experiencia claramente religiosa. El mismo resultado encontró Elkind en 144 alumnos americanos de 9º grado y M. Paffard (1973) en estudiantes de enseñanza secundaria y universitarios, que afirmaron haber tenido experiencias religiosas antes de la adolescencia.

En su estudio K. Tamminen (1991, 41-62) encontró que los niños tienen más experiencias religiosas que los alumnos mayores o después de la pubertad (aproximadamente el 72% de 9-10 años y el 57% de 11-12 años, pero sólo aproximadamente el 40% de los alumnos mayores habían sentido la cercanía de Dios «muy a menudo» o «algunas veces»). Sin embargo, no necesariamente tiene el mismo significado cuando los encuestados más jóvenes y mayores señalan que han experimentado la presencia de Dios, porque los adolescentes tienden a dar autoinformes ricos y variados, mientras que los niños tienden a señalar eventos concretos.

El primero que se interesó en la recogida de datos sobre la experiencia religiosa de niños de esta etapa fue A.E. Tanner (1906, 511-513), que encuestó a 315 niños de Pensilvania de origen holandés de distintas confesiones cristianas (Hermanos Unidos, luteranos, metodistas y presbiterianos) sobre distintos aspectos de la religiosidad infantil. Sus resultados globales se recogen en la Tabla 8.5.

**Tabla 8.5. Afirmaciones sobre Dios**

71%	No saben exactamente lo que hace
50%	Le aman porque nos demuestra su bondad
17%	Nos ayuda
17%	Le aman porque nos ama
12%	Nos ayuda a ser obedientes

Tanner encontró que, en general, estos datos son independientes de la confesión religiosa y de la edad, pero no del sexo, puesto que las niñas se interesaban más por el tema religioso que los niños. Lo mismo señala Tamminen, para el que existe una clara diferencia en las experiencias religiosas entre los muchachos y las muchachas. Las muchachas informan de más experiencias de cercanía y guía de Dios que los muchachos.

¿Qué podemos afirmar hoy sobre la experiencia religiosa de los niños? En primer lugar, los datos de los distintos estudios, si bien señalan, frente a lo que pensaban algunos autores, la existencia de experiencias religiosas, parece que ésta no es tan espontánea en estas edades como cabría esperarse. En el estudio de Vianello, a partir de la presentación de distintas historias referidas al peligro de muerte de un pariente querido, la contemplación de la naturaleza, una decisión a tomar para evitar un peligro grave, y una decisión a tomar ante un peligro moral, los niños hablan fácilmente de Dios si los adultos introducen el tema religioso, pero tienen una cierta dificultad para hablar espontáneamente de Él (R. Vianello, 1976, 63ss.). Los niños que citan a Dios tienen todos 11-12 años, edad en la que, de ordinario, está a punto de desaparecer la visión artificialista del mundo. Y los niños que nombran a Dios piensan que interviene sólo en condiciones extremas y nunca o casi nunca directamente. La oración que aparece en los referentes a la muerte es para que Dios ayude a los médicos.

Pero si esta experiencia no es tan espontánea como en principio cabría esperar, ¿cómo es la influencia que proviene del ambiente? Para J.M. Aragón Mitjans (1965, 168-169), un ambiente negativo, en el que se habla de Dios como causante del mal, y

el silencio sobre Dios retrasan el encuentro del niño con Dios; pero un ambiente religioso de indiferencia, que lleva a crear una idea vaga de Dios sin implicaciones en la vida, es más difícil de superar incluso que el ambiente negativo. Estas afirmaciones de Aragón a partir de la observación directa deberían ser comprobadas por estudios más objetivos.

Independientemente de la espontaneidad o no de la experiencia infantil de Dios y del papel de las actitudes de los adultos, ¿cómo es su vivencia? En los estudios de J. Piaget (1987, 211ss.) sobre el tema del castigo aparece una concepción de Dios como el que vigila las acciones y el que las castiga de forma inmanente y automática: animismo punitivo; junto a esta imagen aparece también una vivencia de Dios como un Dios protector que cuida de todos y da seguridad y confianza: animismo protector. El predominio de una u otra ha sido estudiado por A. Godin y Van Roey (1959, 133-152). Los resultados de su estudio demuestran una mayor presencia del animismo punitivo en los 6-8 años para progresivamente, a los 12 años, alcanzar el 59% de la muestra el animismo protector.

En cuanto a la relación entre la articulación afectiva de la imagen de Dios y las figuras de los adultos, principalmente de los padres, una de las cuestiones más estudiadas y sobre la que existen más datos, Vianello efectuó estudios correlacionales con distintos instrumentos. A partir de ellos concluyó que en los niños entre 6 y 11 años de uno y otro sexo la imagen de Dios se asemeja más a la imagen del padre que a la de la madre, semejanza que se hace estadísticamente más significativa en los niños de 9-10 años, si bien la semejanza Madre-Dios es mayor para las niñas que para los niños. Las correlaciones son bajas si se pone en relación Dios con el amigo (R. Vianello, 1976, 162-176). La mayoría de los sujetos tienen una imagen sustancialmente positiva de Dios que puede deberse a una asimilación nocionística o a la proyección de la imagen latente del padre. Esta imagen positiva de Dios se debe más a la atribución de la función protectora. Esto es particularmente evidente entre los niños de edades medias del estudio (R. Vianello, 1976, 203ss.). Si se analizan algunas variables que podrían influir sobre estos resultados se descubre que no hay diferencias sustanciales entre los sujetos de los ambientes rurales y ur-

banos, ni sobre la educación sistemática escolar o no. ¿Cómo se efectúa esta relación en los casos de carencias afectivas importantes? ¿Lleva al niño a buscar en la figura divina y en la religión en general, por «compensación», lo que no ha encontrado en la familia, o esta carencia lleva al niño a «proyectar» sobre Dios los sentimientos de inseguridad, de falta de estimación, de desconfianza, etc., que han interiorizado y que dirige hacia los padres y hacia los adultos en general? El estudio de niños asilados en una institución de la provincia de Treviso (Italia) y su comparación con una muestra de población infantil con ambiente normal permite confirmar la hipótesis de que los niños asilados tienen una imagen de Dios menos positiva que los niños del grupo control, el cual es concebido como menos activo y poderoso (R. Vianello, 1976, 316ss.).

#### 4. Creencias y actitudes religiosas

De los estudios realizados por D. Elkind (1981, 17ss.) con el método de entrevistas semiestructuradas con 160 niños judíos, católicos y protestantes congregacionistas entre 5 y 12 años de las afueras de Denver, con un nivel socio-económico mayor al de la media y con educación religiosa muy variada, así como de las aportaciones de otros autores, se deduce que a partir de los 6 años el contenido de las oraciones se centra principalmente en la gratificación de sus deseos. Cuando reza es para pedir sus propios intereses y si no los recibe es que este Dios no sirve (P. Bovet, 1975, 55-71; R. Vianello, 1976, 251-254). Será posteriormente, y gracias a una educación religiosa adecuada, cuando pasará a una oración de acción de gracias.

«Dios te quiero mucho y me gustan las cosas que haces y yo quiero que me des una cadena con pulsera un anillo que me traigas un recuerdo de la Virgen con el niño e Bazos y una foto de dios. Pilar. 7 años» (p. 52).

«Señor me puedes ayudarme hacer dibujos bien me puedes ayudarme hacer la letra bien me puedes ayudarme en portarme bien me puedes ayudar hacer la quiniela me puedes ayudarme hacer cuadros me puedes ayudarme ha pintar. Ignacio. 7 años» (p. 64).

«Jesús te pido mucha gracias por tener uno padre tan güenos que se cure mi tío y que no le operes. te lo pido señor por favor te pido que mi tía se case pronto y que mi aguelo descanse en paz te lo pide yolanda

que mi madre se compre un coche pequeñito y que a mi familia que no la pasado nada y me lo paso muy bien con la señorita de religión». Yolanda 8 años.

«Deseo tener un bideo deseo ber a los relles magos y que no esistan las drogas que no me insulten y que mi futuro sea bueno». José 8 años.

«Dios eres muy bueno, y quiero que traigas a la gente pobre, que les des dinero, comida, ropa. Quiero que me quieras mucho, y a mis abuelos». Nuria González, 9 años.

«Dios me pasan muchas cosas, por ejemplo: que estoy triste. y que cuando el cumpleaños de mi papa pueda regalarle algo tambien que mi hermano y yo saquemos un diez o un nueve en los ensamenes» Elena López, 9 años.

«Yo quiero que me diera galgo. Y que no le pase nada mi hermano. Y cuando sea mayor que me case con alguien bueno y guapo.» Almudena Ruiz, 10 años.

Entre los 7 y los 9 años la oración expresa una relación y tiene un contenido concreto en función de ciertas actividades, generalmente de petición o de acción de gracias. Alrededor de los 9 ó 10 años, y cada vez con más fuerza, la oración se convierte en un tipo de conversación privada con Dios, que comprende ciertos temas de los que no se habla a otras personas, y en las que aparecen preocupaciones morales.

«Para mi Dios es justo y bueno, porque nos da la vida, el amor, porque nos perdona siempre y en todo momento. Nos enseña a quererle y a amar a los demás». Helena 10 años.

«Para mi Dios es muy bueno y nos ayuda a que nos portemos cada vez mejor, no se olvida nunca de nosotros y nos protege de todas las cosas». Marina Fuentes 11 años.

Su contenido tiene elementos más altruistas y humanitarios.

«Señor mio me gustaria que no hubiera enfermos ni pobres ni subnormales ni locos. y que nadie sacara insuficientes y que todos fuéramos felices. Jesús. 8 años» (p. 64).

Se evoluciona, así, hacia un tipo de oración más personal.

«Cuando valla allí contigo creo que me divertire mas porque allí estare contigo pero yo se que tu aora también estas conmigo pero no te veo y en el cielo si. Rafa. 9 años» (p. 17).

Esta evolución de la oración permite descubrir el paso de una relación más neutral afectivamente hablando, unida a determinados tiempos del día o de la semana, a otra con mayor carga de afecto y más espontánea, normalmente más unida a las circunstancias negativas de la vida.

También en esta etapa es cuando los niños se preparan y reciben parte de los sacramentos de la iniciación cristiana. En la comprensión y en la práctica de estos sacramentos aparecen junto con la información dada en la educación y en la catequesis concepciones y conductas mágicas propias de la comprensión de la realidad de esta edad (G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 186-190).

### 5. Socialización religiosa

Todas las investigaciones que han estudiado la influencia de los padres en el proceso de socialización religiosa convergen en una sola conclusión: *los padres*, especialmente las madres, juegan un papel sumamente importante en la religiosidad de sus hijos, tanto en la infancia como en la adolescencia o en la primera juventud, pero esa influencia a veces puede ser más indirecta que directa, puesto que los padres son en alguna medida quienes controlan «otras influencias» (la asistencia o no a la iglesia, el tipo de colegio al que asisten, etc.). Los estudios han encontrado que la asistencia de los padres a la iglesia es el factor más importante (Hoge y otros, 1982). Pero no debemos perder de vista que la socialización puede tener dos direcciones, y los hijos también pueden afectar las actitudes y la religiosidad de sus padres al plantearse éstos la educación que les van a dar o al participar en escuelas de padres, grupos de catequistas, etc., aunque en este segundo sentido no existen investigaciones, al menos que yo conozca.

En cuanto a *la Iglesia*, en los primeros años de esta etapa el niño comienza a descubrir la institución religiosa (E. Harms, 1944, 112-122) y en su transcurso se adapta progresivamente a la religión institucional y a la enseñanza religiosa recibida. Si sus padres participan en alguna Iglesia, comienza a identificarse con su dinamismo organizativo y descubre la existencia de distintas religiones y de distintas confesiones.

Sobre el papel que juega *la enseñanza religiosa escolar* existen varios estudios: J.B. McDowell (1952) a partir de un estudio de 2.000 escolares católicos mayores de 9 años en 1952 señala la influencia de la escuela en la adquisición de los conceptos sobre Dios. O.E. Graebner (1960) descubre esta influencia en los que han tenido una educación religiosa escolar de más de cinco años. R. Vianello (1976, 177ss.) realiza un estudio comparativo sobre la influencia de la enseñanza religiosa sistemática de la escuela en el que compara dos muestras formadas por un total de 100 niños entre 6 y 10 años, distribuidos proporcionalmente según edad y ambiente; la primera, de un centro escolar de Mestre en el que se impartía normalmente enseñanza religiosa, y la segunda, de una escuela rural de la provincia de Venecia en la que no se hacía desde tres años antes, aunque en los dos grupos existe educación religiosa en la familia. De su estudio concluye que los niños de todas las edades con enseñanza religiosa escolar hacen referencia más frecuente a Dios y han asimilado mejor los conceptos sobre Él que los que carecen de ella. Los niños mejor escolarizados parecen asimilar mejor las nociones religiosas, pero esta mejor escolarización no les lleva a un encuentro personal. Así, aunque no se puede establecer exactamente que la variable instrucción sea totalmente responsable de las diferencias, sí se puede afirmar con toda seguridad que es corresponsable. A partir del estudio de Vianello se confirma la hipótesis de que la instrucción religiosa sistemática en la escuela influye sobre el aspecto cognitivo de la imagen de Dios, pero no se encuentra que exista influencia sobre su aspecto afectivo. Posteriormente se suceden estudios hechos en distintos países con resultados semejantes, que ya he citado a lo largo de este capítulo o lo haré en el capítulo siguiente.

*La catequesis familiar y de la comunidad*, a diferencia de la enseñanza religiosa escolar, no influyen en la adquisición de los atributos divinos, pero permiten el proceso de interiorización de los conceptos y de las vivencias fuente de auténticas actitudes religiosas. En este despertar influyen en orden decreciente la educación familiar, la reflexión personal y la escuela (G.C. Milanesi y M. Aletti, 1974, 156-159; A. Vergote, 1975, 345-347).

# La religiosidad en la adolescencia

## 1. Características generales de la etapa

**E**n el estudio de la religiosidad de los adolescentes debemos tener en cuenta no sólo los cambios psicológicos que caracterizan esta etapa, sino también las distintas posturas que los adolescentes toman ante el hecho religioso en nuestro contexto social. Sobre el primer aspecto, como ya he hecho en el capítulo dedicado a la infancia, señalaré únicamente los aspectos principales, puesto que para un conocimiento más amplio podemos recurrir a cualquier texto de psicología evolutiva, y sobre el segundo señalaré dos indicadores sociológicos referidos a la religiosidad juvenil: la creencia y la práctica.

### *a) Distintos enfoques teóricos sobre la adolescencia en el pensamiento psicológico*

Normalmente en psicología se entiende por adolescencia la etapa que abarca desde el final de la infancia hasta el principio de la etapa adulta, pero esta definición resulta en la práctica muy imprecisa. ¿Dónde termina la niñez? ¿Dónde comienza la edad adulta? ¿Existe realmente esta etapa? La respuesta a estas preguntas va íntimamente ligada a la concepción que sobre la adolescencia tienen las distintas

escuelas; por ello se hace necesario que presente someramente estas concepciones.

Una primera formulación teórica sobre adolescencia se encuentra en la obra de G.S. Hall (1904), en la que la concibe como una etapa tormentosa de transición. S. Freud, a partir de su concepción del desarrollo, describe la adolescencia como la etapa del despertar de la genitalidad tras el periodo de latencia. Su hija Ana Freud (1976) sacará las consecuencias que este despertar de la genitalidad genera. Para esta autora la carga de angustia, que supone el empuje de la sexualidad, influye poderosamente en la estructuración del carácter. En esta estructuración juegan un papel fundamental algunos mecanismos de defensa como son la represión, la sublimación, etc. Frente a estos autores, que conciben la adolescencia en relación con el desarrollo biológico, y, por lo tanto, como una etapa presente en todas las culturas, los estudios de antropología comparada, entre los que sobresalen los efectuados por M. Mead (1975), señalan la influencia social y cultural no sólo en las características de la etapa, sino en su duración e incluso en su misma existencia. ¿No será esta etapa el producto de una sociedad que alarga en demasía el tiempo de formación de sus miembros, generando en ellos una serie de contradicciones que en otras culturas no existen en absoluto? Probablemente debamos inclinarnos por una postura de síntesis en la

que tengamos en cuenta ambos elementos, para lo cual resulta útil el concepto «logro de identidad» formulado por E. Erikson.

### *b) Amplitud de la etapa*

Volviendo al punto de partida: ¿Qué edades abarca esta etapa? Podemos señalar como inicio la llegada de la pubertad, con la que biológicamente termina la infancia (en torno a los 12 años) y comienza la adolescencia; y, como final, la entrada en la edad adulta, que se caracteriza por el logro de autonomía respecto a los adultos de los que dependía anteriormente. Esta autonomía en los jóvenes se concreta en: el logro de independencia económica, la capacidad de tomar decisiones estables y la constitución de un hogar propio. Una mirada a nuestro entorno social nos permite caer en la cuenta de que, no sólo no está muchas veces en sus manos el logro total de independencia (dificultades laborales, carestía de la vivienda...), sino que las diferencias de expectativas en las distintas clases sociales hace que la adolescencia no tenga la misma duración en ellas. Mientras que en determinadas clases sociales podemos encontrar jóvenes ya emancipados de sus mayores a los 18-20 años, en otras la etapa se prolonga hasta los 25 y más (T. Anatrella, 1988). Pero no debemos responsabilizar únicamente a los aspectos sociales de la prolongación de la etapa, sino que, también, debemos tener en cuenta las diferencias individuales: rasgos de personalidad, historia personal concreta, influencias familiares, etc.

### *c) Principales características psicológicas*

Puesto que la adolescencia es un fenómeno complejo y diversificado, resulta útil señalar los principales factores que influyen en el cambio de la personalidad del adolescente:

- Cambios fisiológicos desencadenados con la llegada de la pubertad, con las implicaciones psicológicas que conllevan.
- Adquisición de la lógica formal, que se alcanza entre los 11-15 años, y que supone una organización nueva y definitiva de la comprensión de la realidad. El adolescente puede enfrentarse no

sólo a la realidad que se presenta ante él, sino a enunciados abstractos, proposiciones, etc.

- Maduración personal, que en esta etapa del desarrollo tiene que ver con el logro de «identidad personal» descrito por E.H. Erikson (1980; 1983; 1985), y de «auto-concepto» formulado por C. Rogers (1981).
- El proceso de socialización, que se concreta en la afiliación y la conciencia de pertenencia grupal (pandilla) y la apertura al otro sexo.

Estos factores son la base personal sobre la que el adolescente va a articular su religiosidad, primero juvenil y posteriormente adulta, y que van a influir notablemente en ella.

## **2. El término «identidad» como concepto eje para la comprensión de la etapa**

Antes de avanzar en la comprensión del cambio religioso de la adolescencia presentaré brevemente el concepto «logro de identidad», por ser éste el eje desde el que articularé la descripción de la evolución religiosa del adolescente.

### *a) ¿En qué consiste el logro de identidad?*

La identidad, para Erikson, es una realidad compleja en la que se entrecruzan los distintos aspectos de la personalidad, conscientes e inconscientes, formando un todo coherente que es más que la suma de sus elementos. Alcanzar su articulación es para este autor la tarea fundamental de la adolescencia. El adolescente se encuentra enfrentado a una nueva crisis de su desarrollo, la quinta, en la que se ve empujado a efectuar un doble proceso: de una parte asumir críticamente su infancia, lo que en ella ha recibido, y de otra elegir y articular lo que realmente quiere llegar a ser. Este proceso de adquisición de identidad supone para el adolescente, por tanto, la asunción de las etapas anteriores de su historia personal y la orientación de su futuro mediante la articulación de un proyecto personal de vida consciente o implícitamente formulado (E.H. Erikson, 1980, 180-183; 1983, 235-237; J. Lorimier, 1971, 43-63, 79-80, 96-101; J. Roy Hopkins, 1967, 83-111).



La identidad es, en primer lugar y fundamentalmente, una percepción interna de la propia realidad, en la que el sujeto se vivencia como un yo integrado y pacificado o como un yo confuso o incoherente, pero en todo caso, a no ser que exista una patología profunda, como un yo en continuidad consigo mismo (E.H. Erikson, 1980, 43, 78ss.; J. Lorimier, 1971, 124-129). El adolescente puede percibir cambios bruscos en su cuerpo y en su personalidad, pero siente que es la misma persona de ayer, aunque lo sea de forma muy distinta. Gracias a ella se percibe a sí mismo como un yo distinto a los otros y en diálogo con ellos. La identidad tiene un carácter bipolar, relacional. Supone un reconocimiento mutuo entre el sujeto y la sociedad, en el que ésta invita al sujeto a ser, y a ser de una determinada forma, y él se percibe respondiendo a esas expectativas. Es más, el grupo social tiene también su propia identidad, que se proyecta sobre el individuo moldeándolo, transmitiéndole las actitudes y los valores del grupo, como se percibe muy claramente, por ejemplo, en las pandillas de adolescentes (E.H. Erikson, 1985, 73ss.; J. Lorimier, 1971, 130-132, 140-141; J. Piaget, 1984, 148-150). En su articulación juegan un papel importante la elección profesional, la autonomía de los padres (tanto a la hora de tomar decisiones como de valerse por sí mismo económicamente), el desempeño de patrones adultos de conducta sexual y el desarrollo de escalas de valores e ideales que den sentido y direccionalidad a la vida (E.H. Erikson, 1980, 161-164). Su complejidad, fruto de los elementos que la componen y de su forma de articularlos, hace que sea un equilibrio nunca definitivamente conseguido, sino a conseguir y mantener cada día lo que en la adolescencia es vivido en estado de crisis: el niño que era ya no es posible y aún no se ha logrado el equilibrio de la madurez (E.H. Erikson, 1980, 110ss.; J. Lorimier, 1971, 136-139).

#### *b) ¿Cómo se alcanza?*

Para llegar a lo que Erikson denomina el logro de identidad hay elementos que configuran la personalidad del adolescente y que le han sido dados o ha adquirido a lo largo de su infancia, y que ahora ha de asumir personal y críticamente. Entre éstos se pueden señalar como más importantes: la misma

existencia, la corporalidad, el sexo, la raza, la afectividad, la familia, la educación, la clase social, etc. Otros, por el contrario, es ahora el momento de elegirlos, como es el caso de la profesión, el estado de vida, el credo, los ideales, la escala de valores, etc. (J. Lorimier, 1971, 43-63, 111-114, 141-143). La integración y la articulación de todos ellos formando un todo coherente y equilibrado supondrá el logro de identidad. Pero la identidad no se alcanza con facilidad. En su consecución se dan muchas veces posturas y actitudes de evitación. J. Marcia señala la existencia de cuatro situaciones respecto al logro de identidad medidas por medio de entrevistas semiestructuradas (J. Marcia, 1966, 551-558): «Logro de identidad» (Tras una crisis, ahora manifiesta decisión y sentido), «Hipoteca» (La persona ha tomado decisiones, pero, en lugar de soportar una crisis de identidad, ha aceptado planes de otras personas), «Confusión de identidad» (Rechazo sistemático de la toma de cualquier compromiso) y «Moratoria» (Todavía en crisis, espera a mañana para la toma de decisiones). El final cronológico de la adolescencia no supone necesariamente el logro de identidad personal, puesto que ésta puede evitarse a causa de las implicaciones en la propia vida para lo cual el sujeto se instala en una de las actitudes de evitación o, lo que es lo mismo, articula una personalidad carente de identidad personal, que Erikson denomina «confusión de identidad» y que en algunos casos, ya patológicos, puede llegar a estados graves de confusión (E.H. Erikson, 1980, 143-154; 1983, 35-37).

### **3. Evolución religiosa de los adolescentes españoles según los datos sociológicos**

Con el fin de enmarcar el desarrollo de la etapa en nuestro contexto social utilizaré los dos indicadores sociológicos más significativos en relación con el logro de identidad religiosa, los referidos a la creencia y a la práctica.

#### *a) Creencia*

La Tabla 9.1 recoge los datos sobre creencia aportados por los principales estudios sociológicos sobre la juventud española, efectuados en distintos



años (J.J. Toharia Cortés, 1984, 122; J. Elzo, 1990, 316; 1994, 148), y la Tabla 9.2, la distribución de las respuestas según edades y sexo en la encuesta del año 82 (J.J. Toharia Cortés, 1984, 141).

**Tabla 9.1. Creencia en los jóvenes españoles (%)**

	1960	1975	1977	1982	1984	1989	1994
<b>Cree (Cat.)</b>	98,9	80,2	78,9	79,0	74	74	77
<b>Otra religión</b>	0,1	0,1	0,1	0,1	1	1	1
<b>Indiferente</b>	*	19,7	21,0	11,7	19	18	11
<b>Ateo</b>	*	*	*	5,2	6	6	7
<b>Agnóstico</b>	*	*	*	*	*	*	4
<b>N.C.</b>	1,0			3,1			

(Las categorías marcadas con «\*» no existían en el estudio correspondiente.)

La evolución de los datos de la Tabla 9.1 nos permite descubrir que el logro de la identidad religiosa en la adolescencia, al igual que el de la identidad en general, no se efectúa únicamente en el área íntima del sujeto, sino en diálogo con su contexto social. En primer lugar esto se manifiesta en la misma forma de plantear los estudios sociológicos de la religiosidad española. La España nacional católica del año 60 no podía concebir ni siquiera la posibilidad de la existencia de ateos e indiferentes en su seno, lo cual hoy sería impensable. Y en segundo lugar, la evolución de los datos aportados por los distintos cuestionarios refleja la diferencia entre las distintas generaciones. No es igual la generación de jóvenes del año 75 que la del 77 o la del 99. La influencia del contexto social incide directamente en la forma de resolver su identidad religiosa. Pero igual que sería incorrecto eliminar la influencia del contexto social, lo sería olvidar la importancia de las variables personales. El adolescente se encuentra en un momento de crisis, como aparece en la Tabla 9.2, lo que hace que gran parte de ellos se sitúe en la banda comprendida entre los que «Más bien creen» y los que «Más bien no creen», la banda de la duda.

**Tabla 9.2. Grado de creencia en la existencia de Dios en 1982, según sexo y edad (%)**

	Varón			Hembra		
	15-16	17-18	19-20	15-16	17-18	19-20
<b>Cree firmemente</b>	45	38	30	56	46	44
<b>Más bien cree</b>	33	34	39	32	33	35
<b>Duda</b>	14	16	15	7	13	11
<b>Más bien no cree</b>	3	6	8	1	3	3
<b>No cree en absoluto</b>	3	5	6	1	2	4
<b>No contesta</b>	3	2	2	2	2	3

La adolescencia es en cuanto a lo religioso un tiempo marcado por la duda, y de toma de postura sobre la creencia. Toma de postura que no necesariamente aboca a la confesión de fe religiosa, sino que puede hacerlo también al ateísmo o a la indiferencia.

#### *b) Práctica*

Más reveladores son los datos referidos a la práctica. Para muchos jóvenes que contestan afirmativamente a la pregunta sobre su creencia en Dios, la ex-

**Tabla 9.3. Evolución de la de la práctica excluyendo bodas, bautizos y funerales (%)**

	1984	1989	1994	1999
<b>Más de una vez a la semana</b>	3	4	2	1
<b>Una vez a la semana</b>	17	17	15	11
<b>Una vez al mes</b>	10	10	9	9
<b>Grandes festividades (Navidad, Semana Santa...)</b>	13	16	16	14
<b>Fiestas ocasionales (Romerías, peregrinaciones...)</b>	-	-	12	10
<b>Momentos de apuro (exámenes, enfermedad...)</b>	-	-	5	8
<b>Una vez al año</b>	12	16	-	-
<b>Nunca</b>	43	37	50	53

perencia cotidiana permite constatar que esa hipotética creencia no cristaliza ni en actitudes respecto a una relación con el Dios en el que dicen creer ni en la estructuración de unas determinadas relaciones con los demás y con el mundo coherente con esa creencia. Un indicador de esto lo aportan los datos de «práctica religiosa» (J. Elzo y J. González-Anleo, 1999, 266-272).

La Tabla 9.3 al igual que la 9.1 permite ver la evolución a la baja de la práctica en estos últimos años, pero ahora con una distribución de cifras notablemente diferente. Son muchos menos los que mantienen una práctica semanal regular que los que se confiesan creyentes. Y la Tabla 9.4 al igual que la 9.2 presenta la evolución de la práctica en las distintas edades y en los distintos sexos. Una vez más aparecen en ella una disminución de la práctica según avanza la edad y una menor frecuencia en las hembras que en los varones.

**Tabla 9.4. Evolución de la práctica religiosa según edad y sexo en 1999**

	Edad			Sexo	
	15-17	18-20	21-24	V	M
Más de una vez a la semana	1,3	1,3	1,1	0,9	1,6
Una vez a la semana	14,4	8,7	9,7	8,8	13,0
Una vez al mes	12,0	7,7	7,0	7,3	10,3
Grandes festividades	14,9	13,1	13	12,4	14,9
Fiestas ocasionales	9,6	9,1	11	8,8	11,2
Momentos de apuro	7,4	7,5	8,2	6,7	8,8
Nunca o casi nunca	46,9	56,7	55,9	59,6	46,9

Y si ponemos en relación estos datos sociológicos con otros referidos a la población general, y a los datos del resto de los países de Europa (R. Campiche, 1997, citado por J. Elzo, 1999, 304-306) o con los de EE.UU. encontramos que, a pesar de las diferencias concretas, los datos en general señalan de forma bastante consistente que los adolescentes y los jóvenes son menos religiosos que los adultos y los ancianos, con caídas que en algunos países han sido

considerables, como es el caso español, en los últimos 50 años.

#### 4. La religiosidad en los adolescentes

Para el estudio de la religiosidad de los adolescentes, un fenómeno complejo, creo necesario hacerlo describiendo por separado cada uno de sus distintos aspectos con el fin de lograr una descripción más detenida y pormenorizada de cada uno de ellos, aunque se corre el peligro con esta fragmentación de simplificar sus interrelaciones, dando una visión excesivamente fragmentada de la realidad total. A pesar de este riesgo, abordaré el tema en cuatro momentos. Los dos primeros, más referidos al área cognitiva, en los que describiré la evolución que se da en el adolescente a la hora de articular su pensamiento religioso, ahora ya de una forma nueva y adulta, y sus conceptos religiosos. En el tercero, más referido a la articulación de la personalidad, abordaré el proceso de autoidentificación religiosa, que, en un mundo plural como el actual, juega un papel importante a la hora de construir la religiosidad del adulto, porque será religioso o no en medio del mundo y en relación con él. Y en el cuarto presentaré las consecuencias que se siguen del logro o no de la identidad religiosa.

##### *a) El pensamiento religioso*

Para Piaget, a partir de la preadolescencia (11-13 años) comienza un cambio cualitativo en la inteligencia que permite al adolescente articular su comprensión de la realidad de una forma nueva. A partir de esta edad va a ser capaz de abstraer conceptos y operar con ellos. Esta capacidad supone un giro copernicano en su comprensión de lo religioso. El adolescente alcanza el desarrollo intelectual suficiente para asimilar las nociones religiosas y purificarlas de los restos infantiles de etapas anteriores. Puede acercarse a la comprensión del misterio último de su existencia, del cosmos, del mal... de una forma nueva. El gran misterio de Dios, su existencia, su ser mismo puede ser abordado personalmente gracias a esta nueva capacidad.

J.H. Peatling (1974, 52-61) estudió el desarrollo del pensamiento religioso basándose en la teoría y el estudio de Goldman, y para ello usó un cuestionario, «El pensamiento sobre la Biblia», en lugar del método semiclínico de aquél, que aplicó a casi 2.000 alumnos de escuelas episcopales norteamericanas, observando que los resultados confirmaron la línea general del estudio de Goldman. Para ambos el logro del pensamiento abstracto es gradual y uniforme. El cambio es mayor entre los 12 y los 16 años.

El estudio de K. Tamminen (1991, 103-105), que prácticamente en este tema es una réplica del estudio de Peatling, concluye también que el desarrollo del pensamiento abstracto progresa bastante uniformemente de una edad a otra. El cambio es mayor entre los 9/11 años, es ligero entre los 11/13 y a partir de ahí continúa aumentando ahora en mayor número con diferencias estadísticamente significativas entre las distintas edades. Encuentra una diferencia clara y estadísticamente significativa entre los estudiantes de enseñanza secundaria y los de profesional a favor de los primeros, debido probablemente al hecho de que éstos tienen un mayor interés y una capacidad de abstracción mayor que los de enseñanza profesional. También encuentra en casi todas las edades que las muchachas escogieron más alternativas abstractas que los muchachos, debido probablemente a que aquéllas están más avanzadas que éstos en el desarrollo mental.

### *b) El concepto de Dios*

La presentación de la descripción del concepto de Dios, de su articulación y su contenido, se puede considerar como paradigma del resto de los conceptos religiosos (como cielo, eternidad, Iglesia, etc.) y modelo de la estructuración de la religiosidad.

#### 1. Articulación

En esta etapa Dios ya no tiene por qué ser el «personaje» bondadoso o terrible representado durante la niñez con caracteres infantiles y mágicos. Ahora su dimensión espiritual, su grandeza, poder, bondad... adquieren progresivamente toda su trascendencia sin tener por qué abandonar su cercanía ni su relación interpersonal. ¿Cómo se realiza en los

adolescentes este cambio? ¿Se da en todos ellos por igual? A partir de los 11 ó 12 años la mayoría de los preadolescentes son capaces de representar a Dios por medio de símbolos recibidos de la cultura ambiente o elaborados personalmente. Esta forma de representación permite descubrir que en esta edad su capacidad intelectual hace posible una concepción de Dios mucho más abstracta y «espiritual» que en las etapas anteriores. Dios está en todas partes, está en nuestro corazón, es invisible... Ahora bien, en los estudios con poblaciones concretas se observa que esta capacidad intelectual es causa necesaria, pero no suficiente, para alcanzar una articulación del concepto de Dios adulto. Así, mientras que para H. Clavier (1926; J. Guthauskas, 1960, 101) éste es un logro alcanzado a los 12 años por el 60-70% de las niñas y el 40-50% de los niños, R. Goldman (1964) señala que el pensamiento concreto se prolonga en la mayoría de los adolescentes hasta los 13-14 años.

La investigación de F.K. Oser sobre el juicio religioso, citada en el capítulo anterior (cf. Tabla 8.1, arroja como resultado que el estadio segundo aún es mayoritario en los adolescentes de 14-15 años, mientras que el estadio tercero sólo lo es a partir de los 17 años. Este estadio tercero se caracteriza porque en él el razonamiento puede determinarse como «deísta» porque se concibe a Dios como un ser aparte y fuera del mundo. Se abandona la idea de un Dios encargado de todos los detalles de la existencia humana y de la naturaleza. Más bien, se supone que Dios tiene un reino particular de acción distinto de las acciones del individuo y de la sociedad.

Estos datos son coincidentes con los recogidos entre la población madrileña (A. Ávila, 1991, 273-275), según los cuales se puede afirmar que en torno a los 15 años en las hembras y a los 16 en los varones se da el momento clave de este desarrollo. En esta edad existe una rápida caída del antropomorfismo más o menos mitigado, que ha predominado en las edades anteriores, y se da paso a una nueva comprensión de Dios. Pero con los medios utilizados en la actualidad resulta difícil señalar cuándo existe una estructuración articulada personalmente de Dios y cuándo es simplemente una utilización de conceptos adultos tomados de la cultura y no sufi-

cientemente asimilados. Si bien en el 10% en los mayores de 18 años aparecen restos de concepciones infantiles de Dios. ¿A qué se debe este retraso en la concepción de Dios? Como señala el mismo Piaget, el pensamiento formal no es alcanzado por todos los sujetos, y aquellos que lo alcanzan no lo utilizan necesariamente en todas las áreas de su pensamiento, sino que, mientras en determinadas operaciones y áreas del saber el sujeto opera con razonamientos abstractos, en otros permanece anclado en un razonamiento concreto.

J.P. Deconchy (1964, 284-290) señala que, paralelamente a la evolución de la capacidad intelectual de abstracción, que permite una concepción menos antropomórfica y más espiritualizada de Dios, existe entre los 11 y los 13 años en los muchachos y entre los 11 y los 14 en las muchachas un proceso de maduración personal y de relaciones intersubjetivas que les permite concebir a Dios cada vez más como una persona, como «alguien», si bien como un alguien «distinto». En cualquier caso, al igual que en el desarrollo intelectual, esta capacidad es necesaria pero no suficiente. Para que exista una relación intersubjetiva madura con Dios como un alguien es necesario que exista un desarrollo psico-afectivo suficiente, pero esta relación con Dios no se alcanza en gran parte de los adolescentes a pesar de haber alcanzado este desarrollo psico-afectivo. Lo cual abre a una nueva cuestión: ¿Qué variables influyen en el crecimiento personal y cómo lo hacen? La respuesta es aún necesariamente provisional, aunque cabe señalar la importancia del papel que juega la familia y probablemente el ambiente. Es más frecuente la presencia de una concepción infantil de Dios entre aquellos que pertenecen a familias más religiosas que entre la población general (A. Ávila, 1991, 181). Una posible explicación de este hecho es que, al existir menos posibilidad de confrontación, el proceso de articulación personal es más lento. Otra, que, al haber recibido una educación religiosa con elementos mágicos y pueriles y con contenidos no razonados sino memorizados, el proceso de maduración se retrase perviviendo durante más tiempo restos de concepciones infantiles sobre Dios. Esta segunda causa, que sin duda se da en algunos casos, explica fenómenos de reacción y rechazo posteriores frecuentes en algunos ateísmos y agnosticismos propios de mu-

chos de los educados en colegios religiosos, familias cristianas, etc.

En todo caso, una consecuencia práctica del hecho de la evolución intelectual y afectiva de los adolescentes es la posibilidad generada por el cambio mental en los preadolescentes para su educación. Todos los autores están de acuerdo en señalar que el principio de la adolescencia es una etapa de crecimiento intelectual y, por tanto, de evolución del concepto de Dios, pero ya no son tan unánimes a la hora de describir sus consecuencias. Mientras unos subrayan el interés de este crecimiento y su peso en esta etapa, y afirman que la preadolescencia es el tiempo en que los chicos se encuentran capacitados para una asimilación de la teología de los adultos (J.P. Deconchy, 1964, 284-290), otros afirman que los aspectos motivacionales, de personalidad y ambientales de la preadolescencia y de la adolescencia dificultan la posibilidad de una presentación orgánica y estructurada de la persona de Dios y del mensaje, y hace que aparezcan en no pocos casos rechazos frontales al concepto de Dios, dudas o indiferencia sobre su existencia y su persona. Probablemente ambas posturas tengan parte de razón, puesto que es un momento en el que se diversifican las actitudes ante lo religioso, siendo muy diferente la situación de los religiosamente bien socializados y con una buena educación religiosa infantil, de los que no la recibieron o las presiones ambientales dieron al traste con ella.

## 2. Contenido

En cuanto al contenido mismo del concepto de Dios, más allá de la evolución que se da entre los adolescentes y de las capacidades nuevas que lo permiten, es clásico el estudio efectuado por P. Babin (1968, 49-50, 66 y 108) entre adolescentes católicos franceses entre 11 y 19 años. En él aparecen tres grandes concepciones claramente diferenciadas sobre Dios que denomina: «Dios de la creación» 58%, «Dios del hombre» 30% y «Dios de la revelación» 12%.

Pasando a describir las características principales de cada una de las categorías, aparece que:

- La categoría del «Dios de la creación» está formada por respuestas en las que Dios es conce-

bido como el creador del mundo, la causa primera, el que cuida de mantener el orden cósmico... Generalmente aparece como un ser lejano con el que se tiene poca o ninguna relación personal o, a lo más, en los casos de peligro o dificultad. Esta concepción de Dios suele tener muy poca o ninguna implicación ética en la vida del sujeto. Todo lo más es el origen y garante de un orden moral reflejado en su presentación como juez.

- El «Dios del hombre» es descrito por los adolescentes como alguien con el que se relacionan personalmente, que participa de sus experiencias y da sentido a su vida. Dado que la adolescencia muchas veces es vivida como un tiempo de incompreensión por parte de los adultos y de los mismos compañeros, en los adolescentes aparece una tendencia a sublimar en esta concepción de Dios sus propias necesidades afectivas. A diferencia de la categoría anterior, los que participan de esta concepción suelen tener una relación personal, aunque ésta no siempre supone una exigencia ética, puesto que en algunos casos es una relación más de búsqueda de refugio y comprensión que de exigencia y crecimiento personal.
- La categoría «El Dios de la revelación de Jesucristo» se caracteriza por que en ella aparece explícitamente formulados los rasgos específicos del Dios cristiano. Un análisis más detallado de esta categoría permite descubrir en sus respuestas concepciones y actitudes muy diferentes más allá de las palabras utilizadas. Mientras en unos casos aparecen nada más que formulaciones superficiales y nocionísticas aprendidas en la enseñanza religiosa, en otros se manifiesta una auténtica experiencia personal del Dios revelado en Jesucristo.

Los datos de Babin se ven refrendados por un estudio realizado más recientemente entre población madrileña (A. Ávila, 1991). En él, además de estas tres concepciones de Dios señaladas por Babin, hacen su aparición otras dos categorías de respuestas: una primera denominada «Antropomorfismo» 15,57% (Dios con figura humana, con características muy infantiles, únicamente descriptivas y con niveles de simbo-

lización muy pobre y convencional) y una segunda «Ateísmo» 8,01%; si bien no son respuestas propiamente de contenido, aportan nuevos datos: la primera, sobre la pobreza del desarrollo del concepto de Dios, y la segunda, sobre actitudes respecto a la figura divina. Otro estudio con características y conclusiones semejantes en este caso entre estudiantes alemanes entre 16 y 22 años es el efectuado por K.E. Nipkow y F. Schweitzer (1991).

La presentación de las distintas categorías de la concepción de Dios en los adolescentes permite constatar la pluralidad de imágenes de Dios que se dan en este momento, y abre una nueva pregunta: ¿Estas concepciones son independientes o por el contrario los adolescentes en su desarrollo personal e intelectual pasan de unas a otras, existiendo una movilidad entre ellas? Los datos aportan que el «antropomorfismo» tiene un descenso muy rápido de frecuencia según se avanza en la edad, para estabilizarse a partir de los 19 años en el 9,5%; el Dios de la creación en la muestra de Babin tiende a descender su frecuencia en las respuestas de los mayores de 14 años debido, probablemente, a su insuficiencia, mientras que en la muestra madrileña mantiene sus puntuaciones; el Dios del hombre, en la muestra de Babin, tiende al alza a partir de la preadolescencia, aunque sin superar nunca en puntuación a la primera categoría, mientras que en la muestra madrileña mantiene las puntuaciones; el Dios de la revelación tiende a mantener sus puntuaciones en ambas muestras en todas las edades estudiadas, si bien en la muestra madrileña, según se avanza en la edad de los encuestados, aparecen más nítidamente diferenciados los dos tipos de respuestas: aquellas que reflejan una experiencia personal y aquellas otras que repiten mecánicamente conceptos aprendidos; y el ateísmo crece muy rápidamente, pasando del 0% a los 14 años al 21% a los 22 años.

#### *c) Autodefinición y actitudes religiosas: creencia y duda*

Las nuevas capacidades intelectuales de las que goza el adolescente no sólo le permiten una evolución en su comprensión de Dios y en la pluralidad de formas de articular el concepto que de Él tiene, sino que le abocan a una toma de postura ante la

afirmación o no de su existencia. Y lo que ocurre referido a Dios ocurre de igual forma en el resto de los conceptos religiosos: la pervivencia más allá de la muerte, el papel de la Iglesia... ¿Qué ocurre en los adolescentes hasta formular y hacer pública una determinada autodefinición religiosa? O lo que es lo mismo, ¿cuál es el proceso que se da hasta que el adolescente se identifica y confiesa o no como creyente, o hasta que se sitúa en actitudes de indiferencia o agnosticismo?

En la infancia éstas eran cuestiones superfluas. Los niños participaban de las convicciones de sus mayores y de su entorno, de la familia y de la educación recibida; pero ahora, con la llegada de la adolescencia, provistos de un mayor desarrollo intelectual e influidos por la toma de conciencia de la existencia de opciones y posturas distintas y muchas veces contrapuestas en el mundo que les rodea (el grupo de amigos y el ambiente social), se ve forzado a tomar postura ante cuestiones para las que muchas veces su capacidad intelectual o su educación no le han preparado suficientemente (E.B. Turner, 1970; L.J. Francis, 1976). Es el tiempo del nacimiento de la duda y en algunos casos de su resolución, como ya estudiaron algunos autores clásicos de la psicología de la religión: Pratt (1920), Allport (1972) y Clark (1958).

### 1. ¿Cuando y por qué aparece la duda religiosa?

Los autores difieren sobre la edad en que la duda hace su aparición. Para A. Gruber (1957) lo hace entre los 14 y los 17 años; para R. Vianello (1976), entre los 13 y los 15 años, mientras que otros como E. Barnes (1892, 442-448; M.P. Riccards, 1978, 347-348; J.M. Tercero, 1985, 7-54) situaban en 1882 los signos iniciales de la duda en torno a los 13 ó 14 años, y D. Hutsebaut (1972, 389-406; 1989; 1991, 59-72) aún los adelanta más en los niños belgas (Tabla 9.5). Las diferencias entre las opiniones de unos y otros pueden deberse no sólo a la fecha del estudio y al tipo de población estudiada, sino, también, a qué entiende cada uno de ellos por duda. ¿Entienden por tal la puesta en crítica de alguno de los conceptos religiosos pero no la totalidad del hecho religioso, o la puesta en duda de la globalidad de

las creencias? ¿La toma de conciencia y la manifestación explícita y pública de la duda o los primeros signos de su presencia apenas perceptibles para el que la vive y sintomáticos para el observador atento? Según sea lo que se entienda por duda y el tipo de población que se estudie, aparecerán diferencias en las edades en que ésta aparece, así como las diferencias interindividuales debidas a la educación, inteligencia, ambiente, etc. En cualquier caso, los primeros signos de duda se presentan y se manifiestan para observadores atentos mucho antes de lo que piensan la mayoría de los adultos. En nuestro entorno cultural ya en torno a los 11 años aparecen signos de crítica y de ruptura de las creencias, aunque la mayoría de las veces sea de forma velada o inconsciente, y pueden impedir o dificultar la articulación de un concepto adulto de Dios:

«Querido Dios: Te escribo esta carta para hacerte unas cuantas preguntas de cosas que no entiendo. ¿Como pudo usted hacer el hombre con barro? ¿Y a la mujer de la costilla del hombre? ¿Y como pudo sacarle al hombre la costilla sin darse cuenta el hombre? ¿Y al hombre como se le pudo haser al hombre los huesos siendo de barro? Bueno querido Padre Dios me despidió ya con un fuerte beso. José 11 años» (p. 87).

«Querido Padre: ¿Por que algunas personas pasan hambre mientras que a nosotros nos sobra la comida? ¿Por que los hombres se asesinan unos a otros por el dinero? ¿Por que fabrican tantas armas en vez de emplear el dinero en educar a los muchos analfabetos? ¿Por que se hacen las guerras? ¿Por que se matan los animales por deporte en algunos sitios? ¿Por que los blancos odian a los negros? José Andrés (11 años)» (p. 88).

El hecho es que las preguntas y dudas sobre temas religiosos son comunes en la adolescencia, como recogen los estudios efectuados en los distintos países. Además de los ya citados, contamos con el efectuado por Nipkow y Schweitzer (1991) entre estudiantes alemanes de 16 a 21 años, los de K. Tamminen (1991) entre estudiantes finlandeses. Wulff (1991, 238) considera que la duda religiosa es algo temporal que se da principalmente entre los adolescentes y los jóvenes, lo que estaría apoyado por el estudio de Watson y otros (1988), que encuentra un ligero declive en la medida de búsqueda de Batson con el transcurso de la edad. Pero de aquí no se puede seguir que la duda no exista en la madurez



ni en la senectud. El hecho es que pocos investigadores han investigado sobre las dudas religiosas de los adultos, por lo que no debemos concluir que las dudas sean menos frecuentes en la madurez que en la adolescencia hasta que tengamos mejores datos comparativos.

Más allá del momento inicial de su manifestación, y a partir de los datos de D. Hutsebaut (1989) recogidos en la Tabla 9.5, la duda es un proceso en el que aparecen muchas posturas intermedias: los que se interrogan, los que dudan propiamente, los que aceptan esta situación sin que les cree mayor dificultad, los que quieren creer y luchan contra ella...

**Tabla 9.5. Creencia en Dios, Hutsebaut, Lovaina 1984-86**

	12 años	15 años
<b>Creer</b>	30%	8%
<b>Con interrogantes</b>	40%	32%
<b>Dudan</b>	25%	43%
<b>No creen</b>	5%	16%

La adolescencia es uno de los momentos del desarrollo humano en el que la autodefinición religiosa juega un papel fundamental, hasta el punto de convertirse en una de las características de la religiosidad del adolescente. En los estudios con chicos de estas edades (K. Tamminen, 1991, 1259) aparece que las actitudes hacia la religión se vuelven claramente más negativas al principio de la pubertad, a los 13-14 años. Son muchos los que tienen dificultades a la hora de articular su creencia como una síntesis personal coherente. La fragmentación de las creencias es frecuente con sus múltiples contradicciones en un mismo sujeto; todo ello implica un proceso que se puede englobar bajo el epígrafe de la duda.

## 2. Tipos de duda

Las causas que la desencadenan y los factores que inciden en su proceso son múltiples y muy variados, y tienen como consecuencia que podamos

hablar de distintos tipos de duda. Hunsberger y otros (1993) hicieron una tipología de la duda más amplia, que no ha tenido demasiada fortuna. Yo la agruparé en dos grandes apartados:

### a) La integración del pensamiento religioso y el científico

El primero engloba aquellos aspectos más de tipo racional y cognitivo. Aunque la mayoría de los adolescentes de nuestro contexto social han recibido un concepto de Dios en la enseñanza religiosa y en la catequesis infantil, e incluso se confiesan total o mayoritariamente «creyentes» en las muestras estudiadas, en su mayoría no tienen una idea precisa ni personalizada sobre Dios, sino que lo describen en términos aprendidos (J.M. Aragón Mitjans, 1965, 45; P. Babin, 1968; M.P. Riccards, 1978, 350-351; M.G. Ross, 1950). Además, esta concepción recibida se encuentra muchas veces en contradicción o al margen de otros saberes (científicos y filosóficos) con los que no se ha dialogado suficientemente en su educación. F.H. Hilliard (1960, 14-19), por ejemplo, pensó que una razón para la duda creciente entre los 13 y 15 años es el hecho de que los jóvenes experimentan una contradicción entre la explicación científica del origen del mundo y la historia religiosa de la creación. Todo ello, unido a la experiencia diaria en temas como el mal y el sufrimiento, ponen en crítica la omnipresencia, la omnipotencia y la bondad divina (R. Vianello, 1976, 97), lo que genera una serie de dificultades sobre la comprensión de Dios y del hecho religioso en general para las que el adolescente no se encuentra pertrechado ni racional ni experiencialmente. R. Goldman (1964; 1965; K.H. Reich, 1989, 62-69), que ha estudiado este problema en el desarrollo del pensamiento de niños y jóvenes, señala que a los 12-13 años, con el desarrollo del pensamiento abstracto, hay un peligro de que el pensamiento teológico y científico se separen entre sí. Muchos jóvenes permanecen en un nivel muy infantil en el pensamiento religioso que contradice el punto de vista científico. Para superar esta situación algunos adolescentes evitan la contradicción separando los mundos religioso y científico, mientras que otros tachan a la religión de ingenua y acientífica. Estas dificultades aparecerán antes cuanto mayor es su capacidad intelectual (K.E. Hyde, 1965;

R.C. Richmond, 1970) y cuanto más plural y más interesante es el ambiente en el que desarrolla su educación. Un ambiente con una mentalidad más restringida y conservadora hará que la duda tenga una menor incidencia.

K. Tamminen (1991, 125-129) estudió la integración del pensamiento religioso y el científico por medio de discusiones entre grupos de alumnos a partir de tres historias presentadas. Según este autor, a partir de los 13-14 años los chicos dudan sobre la historia bíblica de la creación, y consigue más apoyo el punto de vista exclusivamente científico. El cambio mayor se encuentra en las proporciones relativas a las explicaciones exclusivamente religiosas y exclusivamente científicas. En las edades superiores disminuyó claramente la popularidad de la explicación religiosa, aumentó radicalmente la del punto de vista científico y también aumentó el número de los que escogieron la alternativa «no sabe/no contesta». Pormenorizando sus datos, Tamminen encuentra que existe una correlación positiva, significativa estadísticamente, entre la explicación exclusivamente científica y el logro del pensamiento abstracto. Pero las posturas que logran integrar ambas posturas, científica y religiosa, alcanzan una correlación estadística mayor entre las dos variables. Si se comparan sus resultados por sexos aparece que los chicos de todas las edades escogieron con más frecuencia alternativas exclusivamente científicas o neutras que las chicas, lo que probablemente está en relación con las diferencias en actitudes religiosas entre los chicos y las chicas. Los que creían en Dios escogieron más a menudo la interpretación exclusivamente religiosa; sin embargo, incluso entre ellos, según aumenta la edad disminuyó claramente la popularidad de la interpretación exclusivamente religiosa y aumentó fuertemente la popularidad de la postura que integra la concepción científica y religiosa. Los no creyentes, sobre todo en las edades superiores, escogieron la explicación exclusivamente científica o «no sabe/no contesta».

#### b) La integración de las vivencias religiosas en el conjunto de la personalidad

Una segunda fuente de duda, no menos importante y en la práctica íntimamente relacionada con

la anterior, es la debida a aspectos más afectivos y personales. Entre ellos destaca la vivencia de la lejanía o la ausencia de Dios (R. Vianello, 1976, 97).

«...una noche requerí a Dios para que, si existía, se manifestara: permaneció callado, y no volví a dirigirle la palabra» (S. de Beauvoire, *Memories d'une jeune fille rangée*, Gallimard, París 1958, 74).

¿Por qué estás tan lejos? ¿Por qué te llamo y no respondes? ¿Para qué llamarle si nunca he sentido su presencia? Éstas podrían ser alguna de las preguntas que se hace o que ya ni siquiera se hace el adolescente, porque la mayoría de ellos no tienen, o puede que nunca hayan tenido, tal experiencia, sino sólo un concepto de Dios vacío de toda relación personal, como señalaban los estudios sobre el concepto de Dios en los adolescentes, especialmente las categorías del Dios de la creación y parte de los referidos al Dios de la revelación.

#### d) Crisis de identidad y personalización religiosa

Más allá del papel predominante de la inteligencia abstracta en el logro de la articulación de conceptos religiosos adultos y del contraste con un mundo plural en la autodefinición religiosa, en estas edades hay otros aspectos de la personalidad que influyen en el proceso de interiorización religiosa, que se pueden comprender a partir del concepto de «logro de identidad», formulado por Erikson, y del concepto «conversión», formulado por la psicología de la religión.

El adolescente se ve abocado a dar una determinada orientación a su vida y tiene, también, necesidad de tomar postura, no sólo teórica sino existencial, ante lo religioso. Es su primera y, probablemente, definitiva articulación de fe, hecha a partir de lo recibido y de lo experimentado en la infancia. Este proceso de articulación y de toma de postura personal se encuadra en un contexto más amplio: el proceso de crisis y cambio personal (G.W. Allport, 1972, 79; J.C. Coleman, 1985; J. Lorimier, 1971, 43-63, 111-114, 141-143), la maduración general de la personalidad de la adolescencia, o de «búsqueda de identidad» descrita anteriormente, ya que la maduración religiosa evoluciona al unísono de la maduración humana, y como uno de sus aspectos. Este



proceso no se desarrolla en todos igual, sino de múltiples formas. Mientras que para unos es un tiempo de crisis más o menos aguda, para otros lo es de asunción natural de las actitudes religiosas recibidas en la infancia. A unos les lleva a un encuentro personal con Dios; para otros se convierte en una idea lejana y teórica, un concepto filosófico sin incidencia ni relación con la propia vida, y en otros concluye en la negación de su existencia. En unos, el 44% de la población juvenil española (J. Elzo, 1990, 283-285), desemboca en una respuesta personal ante lo religioso; otros aplazan la cuestión religiosa, y en otros el distanciamiento de lo religioso es tal que parece que ni siquiera se plantea; es caso de la indiferencia; pero en cualquier caso se puede describir dentro de un esquema general: la búsqueda y el logro o no de identidad religiosa.

En este proceso, a pesar de las diferencias individuales, existen algunas características comunes como son: la toma de conciencia de la disfuncionalidad de la religiosidad infantil, que se siente como una realidad que no responde a la nueva situación; el contraste con el pluralismo cultural que hace que se ponga en crítica lo aprendido y aparezca la duda; el «ritualismo» infantil, que pasará por la crítica de si es expresión de unas vivencias o únicamente ritualismo. En algunos casos aparece un idealismo utópico en el que los chicos sienten la llamada a un exclusivismo religioso y a una coherencia radical a partir de la cual ponen en crítica al resto de los creyentes, a los que se tacha de rutinarios e incoherentes, pero este radicalismo choca a su vez con sus incoherencias morales, lo que les crea no pocas dificultades (G.C. Milanesi y M. Alletti, 1974, 233-237)...

### 1. Factores psico-sociales que provocan o aceleran este proceso

A lo largo de este siglo se han efectuado varios estudios y se han formulado distintas hipótesis sobre los posibles factores que están en el origen y en el desarrollo del proceso de personalización religiosa. Starbuck a finales del siglo XIX señalaba como motivaciones principales en los adolescentes norteamericanos: la coacción y presión social (19%), un ideal moral (17%), remordimientos y conciencia de pecado (16%), el miedo (14%), el ejemplo y la imita-

ción (13%), la influencia de una doctrina (10%), motivos egocéntricos (6%) y móviles altruistas (5%), que hoy parecen muy condicionadas por el tipo de enseñanza religiosa evangélica y el contexto social de la época (citado por A. Godin, 1969, 73).

Otros autores posteriores (S. Freud, 1927b, 3001-3003; A. Freud, 1976, 167ss.) señalaron una fuerte relación entre el proceso de conversión de los adolescentes y los sentimientos de culpabilidad, y consideraron que la conversión se puede comprender como un fenómeno propio de la pubertad, en el que la motivación principal es la represión/sublimación del impulso sexual, en un intento de superar las dificultades que de él se derivan. Estudios posteriores sobre el despertar religioso de los adolescentes, los cambios en la educación y en la práctica sexual, los acentos pastorales, etc. revelan esta interpretación excesivamente reduccionista.

Una tercera postura, a partir de algunos estudios sociológicos, subraya la importancia de la educación, principalmente familiar y escolar (G. Rodríguez de Echevarría, 1974, 469-475), y de las experiencias grupales o comunitarias (G.C. Milanesi, 1981, 176) como motivantes principales de la personalización de lo religioso. Algunos estudios efectuados en los años sesenta entre jóvenes franceses, que investigaban las causas principales de su proceso de crisis y de alejamiento de lo religioso, señalaron motivaciones de cuatro órdenes: las desgracias y dificultades de la vida y el problema del mal; las exigencias morales excesivamente duras que propone la religión y los sentimientos de culpabilidad que se desprenden de ellas; la ausencia o carencias graves en la formación religiosa, que hacen que cuando la duda aparezca no pueda ser superada; y la actitud de los cristianos y de la Iglesia respecto a la problemática real de los hombres y en concreto de la juventud (G. Hourdin, 1971, 384-385). Más recientemente Hunsberger y otros (1993) señalaron que, entre los universitarios norteamericanos que tenían una religiosidad más «ortodoxa», existía un nivel bajo en duda religiosa, y que la duda estaba asociada con «la disminución en la práctica religiosa, el desacuerdo con las enseñanzas religiosas y la falta de interés religioso por parte de sus familias».

En definitiva, de las conclusiones de unos y otros estudios se deduce la existencia de múltiples

factores que influyen en el proceso de logro de identidad religiosa, unos referidos más a características personales, y otros a la influencia social, pero todos en relación con el proceso general de maduración de la personalidad. Entre estos factores juegan un papel importante:

- El equilibrio personal alcanzado, tras las tensiones propias del cambio biológico puberal, y de la variabilidad en los estados de ánimo propios de la adolescencia.
- El cociente intelectual (según algunos estudios, cuanto más inteligente es el sujeto tanto más pronto comenzará a dudar y tanto más intensa tenderá a ser la duda).
- La aparición del razonamiento abstracto, que permite al adolescente comprender el contenido catequético transmitido, efectuar un proceso crítico frente a las doctrinas recibidas en la infancia y articular su propia postura.
- El desarrollo de la sensibilidad, que permite la capacidad de emoción estética ante la naturaleza y el arte, así como la integración de algunas experiencias traumáticas.
- La adquisición de estadios autónomos en el desarrollo moral y de la responsabilidad moral con todas sus implicaciones, incluido el logro de un sentimiento de culpabilidad adulto y equilibrado. Según distintos estudios, existe una relación estrecha entre caída moral y abandono religioso.
- La necesidad de búsqueda de sentido que articule y dé coherencia a la propia personalidad y oriente la existencia en una determinada dirección.
- La existencia de un ambiente social en el que sea posible la maduración religiosa, y la conciencia de pertenencia a un grupo religioso (E.B. Hurlock, 1980, 382-383, 385; G.C. Milanesi, 1971, 331-352). Basta constatar la influencia de la pandilla y del ambiente en el progresivo alejamiento de muchos preadolescentes de las prácticas religiosas en las que hasta entonces habían participado normalmente.

En cualquier caso, estos elementos, si bien intervinen en el logro de identidad del adolescente, no garantizan que éste se dé, pues las incoherencias entre afirmaciones de las creencias y estructuración personal se pueden deber en muchos casos a la aceptación acrítica de la enseñanza recibida, a la ideologización, a la necesidad de seguridad que apoyan ciertos fundamentalismos, etc. Ni garantizan la forma en que el posible logro de identidad se va a realizar, puesto que, como mostraba un estudio efectuado por Allport, parte de los adolescentes, dos tercios según sus datos, pasan por un proceso de reacción a la enseñanza de los padres y de la sociedad a la hora de articular su propia postura (G.W. Allport y otros, 1948, 3-33). Ni, tampoco, garantizan que este proceso concluya en una determinada dirección (la adhesión a la fe, el alejamiento de lo religioso, el situarse en una vivencia religiosa puramente funcional...), puesto que en este proceso interviene la capacidad de elección del sujeto. En su estudio, Hutsebaut constata que la relación entre las respuestas dadas a los 12 y a los 15 años por los mismos sujetos tenían muy poco que ver, hasta el punto de que le era imposible predecir el tipo de respuestas de los 15 años a partir de las de los 12.

## 2. Desarrollo del proceso de «el logro de identidad» y sus características

Más que la pregunta sobre la edad en que se alcanza este logro de identidad, que interesó a autores de otras épocas de la psicología de la religión: E.D. Starbuck (1899), E.T. Clark (1929, 50-87) y W.G. Allport (1972, 79), entre otros, como si éste fuera un cambio puntual y no un proceso de crecimiento, parece más interesante preguntarse por el desarrollo mismo de su proceso y las edades que comprende. Para A. Gruber (1957, 301-312), existen diferencias entre los chicos y las chicas, más racionales los primeros y más emotivas las segundas, y señala que el conflicto religioso aparece por primera vez entre los 14 y los 17-18, y el joven alcanza una identidad religiosa definitiva entre los 17-18 y los 21-42. Esta aportación de Gruber hace caer en la cuenta de la flexibilidad del proceso y obliga a admitir notables diferencias entre unos y otros sujetos. Mientras unos lo viven de forma apasionada, para otros es una integración normal y serena de lo sembrado du-

rante la infancia. Si bien, aun admitiendo la complejidad del proceso y la multiplicidad de los casos, se pueden señalar dos momentos importantes en su desarrollo, denominados: «búsqueda de identidad» en la adolescencia y «articulación de la identidad» en la juventud.

#### a) Incubación y crisis

En el adolescente, proceda de una educación religiosa o no, que ha aceptado el contenido de Dios que de ella ha recibido con más o menos dificultades (hay que recordar el eclecticismo teológico infantil o los interrogantes surgidos ya en la preadolescencia), se desarrolla un proceso latente de «incubación» de la crisis religiosa. Es característico que el sujeto muchas veces no sea consciente de su presencia, como tampoco lo son los adultos con los que comparte la vida o que son responsables de su educación. En este momento no se pone en crisis la totalidad de lo religioso, aunque sí comienza a hacer quiebra alguno de sus elementos: la práctica deja de ser expresión de su vivencia religiosa, si es que alguna vez fue más allá de una obligación; las creencias comienzan a tener dificultades con otras áreas del saber o con la experiencia vital del adolescente; la presencia de Dios en muchos casos no se siente a pesar de su necesidad; los principios morales entran en conflicto con las pulsiones y los deseos... (P. Babin, 1968, 71; A. Godin, 1969, 284). Es el tiempo de la incubación que comienza a manifestarse en la preadolescencia y que anuncia el desencadenamiento de la futura crisis religiosa (H. Carrier, 1988, 91-104). Como señala G.C. Milanese (1971, 352-362), es frecuente que entre los preadolescentes con una práctica religiosa regular este periodo de incubación comience, precisamente, por el alejamiento o por el abandono de la práctica, si bien, y aunque pueda parecer paradójico, el desarrollo intelectual, la capacidad de admiración y el crecimiento en intimidad y en relación del preadolescente pueden convertir este tiempo, también, en un tiempo de interiorización.

Será algo más tarde, en torno a los 13-14 años, aunque varía según el ritmo de maduración de los sujetos, cuando se manifieste una fase de crisis más personal e íntima. Las creencias son puestas en crítica desde la razón, la ciencia, la moral, el ambien-

te, los nuevos grupos y corrientes de pensamiento a los que el adolescente se incorpora. Es el tiempo de la aparición de la duda explícita, o lo que es lo mismo, cuando algunos comienzan a situarse conscientemente en esta situación vital. Pero es una duda sobre todo vivida. En cualquiera caso, independientemente del volumen que alcance, se diferencia de la situación anterior, no sólo porque el sujeto la vive de forma consciente, sino porque implica la totalidad de lo religioso y no sólo algunos de sus aspectos. Ahora no son solamente las conductas anteriores las que se transforman, sino, sobre todo, las actitudes, y se generan posturas plurales: en unos se acentúa una posición crítica o ambivalente frente a los contenidos recibidos en la infancia por la enseñanza religiosa, la catequesis y los padres; en otros comienza un proceso de personalización de la experiencia religiosa, pasando de un Dios en tercera persona, de un Dios aprendido, a un Dios en primera persona, conocido más personalmente (P. Babin, 1968, 66); y en otros la aceptación del clima de indiferencia en el que han sido educados, o la aceptación o el rechazo de la educación antirreligiosa de su infancia, desemboca en actitudes de indiferencia, de aceptación de la increencia o de afirmación de la fe religiosa. Es en definitiva un periodo importante en el que los adolescentes oscilan entre la personalización de la fe y sus consecuencias o el alejamiento temporal o definitivo de ella (N. Galli, en G.W. Allport, 1972, 13-14).

#### b) Articulación de la identidad religiosa

Esta situación de duda aboca naturalmente, que no desemboca necesariamente, en el logro de identidad religiosa. En muchos adolescentes, tras este tiempo de crisis, vivida más o menos intensamente, comienza la articulación de su postura religiosa personal, sea ésta creyente o no, pero en otros muchos, como veremos posteriormente, comienza un proceso de evitación de toma de postura personal que el adolescente puede mantener en suspenso indefinidamente.

Si centramos nuestra atención en el proceso de la articulación de la identidad religiosa, tras la incubación y la crisis, que se sitúan en el principio de la adolescencia, podemos señalar dos nuevos momen-

tos: uno primero, que, como reflejan los datos sociológicos sobre la creencia ya aportados, en nuestro contexto social se da a partir de los 18 años aproximadamente. En él se formula y se justifica racionalmente la propia creencia o increencia con mayor o menor profundidad, y con mayor o menor convicción. Y uno segundo, en el que se articulan definitivamente las actitudes y la confesión pública de la postura religiosa tomada (la creencia o la increencia), incluso en contra del ambiente familiar o social. En este segundo momento se articula una adhesión personal y vital, refrendada por las actitudes que se desprenden de la confesión religiosa elegida, y una

pertenencia eclesial consciente y responsable, o se rompe de forma temporal o definitiva con la pertenencia al grupo religioso y con las presiones personales y sociales, tanto conscientes como inconscientes, que aún quedaban.

Este proceso, por tanto, puede tener cuatro posibles direcciones: de la creencia a la increencia, de la increencia a la creencia, transmisión de la religión y transmisión de la irreligión. De todo ello la Tabla 9.6 nos aporta datos sociológicos de los países europeos, que creo son de gran interés para valorar cuál es la importancia que tiene cada una de ellas en la población juvenil actual.

**Tabla 9.6. Tipología de la socialización religiosa por países (%)**

	<b>Distanciamiento/ pérdida de la dimensión religiosa</b>	<b>Conversión/ inserción en la dimensión religiosa</b>	<b>Transmisión de la irreligión</b>	<b>Transmisión de la religión</b>
<b>Conjunto</b>	27	5	45	22
<b>Irlanda</b>	10	3	84	3
<b>Italia</b>	26	2	67	6
<b>España</b>	35	2	57	6
<b>Portugal</b>	20	5	60	5
<b>Francia</b>	38	5	34	24
<b>Bélgica</b>	38	2	47	14
<b>Países Bajos</b>	26	5	46	24
<b>Alemania del Oeste</b>	24	6	39	32
<b>Gran Bretaña</b>	21	10	38	31
<b>Dinamarca</b>	22	12	22	45
<b>Noruega</b>	19	10	27	44
<b>Suecia</b>	16	9	15	60
<b>Finlandia</b>	25	11	58	13
<b>Austria</b>	25	5	58	13
<b>Islandia</b>	19	10	57	14

Fuente: R. Campiche (1997), citado por J. Elzo, 1999, 305.

## 1) La transmisión de la religión y de la irreligión

En principio debemos suponer que tanto la transmisión de la religión como de la irreligión discurren por cauces semejantes en el proceso de socialización. El hecho es que tanto una como otra postura coinciden en que los adolescentes asumen lo recibida en el proceso educativo. Esto es coincidente con muchos de los estudios efectuados entre jóvenes y adolescentes que señalan que de los distintos agentes de socialización (padres, compañeros, centros educativos, etc.) el mejor predictor de la fe de los jóvenes es la religiosidad de sus propios padres. Entre estos estudios cabe señalar el efectuado por B. Hunsberger (1976) entre universitarios canadienses, o el efectuado por E. Ozorak (1989) entre estudiantes de la escuela secundaria de Boston, así como otros muchos, por ejemplo los efectuados por M. Parker y E.L. Gaier (1980), R.H. Potvin y D.M. Sloane (1985). Pero debemos ser cautos a la hora de sacar conclusiones sobre las influencias de la socialización religiosa, puesto que los estudios utilizan muestras muy diferentes, muchas veces lejanas a nuestro contexto social y cultural, con medidas y técnicas de análisis de datos diferentes, etc.

El estudio de Hunsberger (1976) sobre universitarios aporta un nuevo dato interesante en el fenómeno de la socialización: en él los que procedían de ambientes religiosos más conservadores manifestaban una tendencia significativa a aceptar las enseñanzas religiosas recibidas, mientras que los estudiantes que procedían de ambientes más liberales tendían a abandonarlas. Esto sugiere de una parte la influencia del tipo de educación y del ambiente y no sólo de la familia, y de otra la posibilidad de una «polarización» en el desarrollo religioso señalada por el estudio de E. Ozorak, que notó en los adolescentes una tendencia según la cual los más religiosos solían evolucionar reafirmando su religiosidad, mientras que los menos religiosos tendían a evolucionar hacia un alejamiento de lo religioso. Esto también es consistente con el estudio de G.E. Madsen y G.M. Vernon (1983) entre estudiantes universitarios.

Si nos detenemos sobre la influencia de los compañeros, los datos son menos unánimes que los re-

feridos a la influencia de los padres; y tienden a concluir que es relativamente débil y menor que la de los padres (V.L. Bengtson y L. Troll, 1978; D.A. de Vaus, 1983).

Finalmente, la influencia de la educación en la socialización religiosa, y en concreto de la universidad, es un tema discutido. De una parte, la incorporación de los jóvenes a la universidad muchas veces va unida al proceso de independencia del control paterno, con lo cual no está clara la variable que estamos estudiando; de otra, probablemente las diferencias entre unos estudios y otros se deben al contexto cultural en los que fueron hechos, a las diferencias entre las generaciones (no son lo mismo los universitarios de los sesenta que los actuales), y probablemente donde realmente ocurre gran parte del proceso del cambio religioso es en los últimos años de la escuela secundaria y no en la universidad, donde se haría patente y manifiesto lo que ya se ha venido incubando y decidiendo con anterioridad.

## 2) La pérdida de la dimensión religiosa

Los autores suelen utilizar distintos términos como el del estudio sociológico de los jóvenes europeos que nos sirve de título para este apartado, o el de «deversión» utilizado por algunos psicólogos, o el de «apostasía», probablemente más claro en castellano, pero que tiene connotaciones negativas en nuestra cultura. Independiente del término que utilizemos, lo importante es la realidad a estudiar: aquellos adolescentes que abandonan la religiosidad en la que fueron educados.

Los primeros estudios sobre este fenómeno como son el de M.A. Johnson (1973) o el de B. Hunsberger (1976) consideraban que la pérdida de la dimensión religiosa era la consecuencia lógica de una falta de interés y de tono en la religiosidad de los padres. Pero este punto de vista fue confrontado a finales de los setenta por la investigación de D. Caplovitz y F. Sherrow (1977), la más amplia publicada hasta ese momento. En ella se concluía que la pérdida de la religiosidad está causada por el fenómeno de la secularización, señalando específicamente cuatro «gérmenes que infectan a los jóvenes»: unas relaciones pobres con sus padres, síntomas de desequi-

librio o neurosis, una orientación política radical y un interés intelectual. Pero el estudio de Caplovitz y Sherrow ha sido criticado tanto por sus deficiencias teóricas metodológicas, como por sus prejuicios ideológicos.

Investigaciones posteriores de B. Hunsberger (1980; 1983; B. Hunsberger y L.B. Brown, 1984) entre estudiantes universitarios confirmaron la primera concepción de que la pérdida de la dimensión religiosa correlaciona con una débil religiosidad familiar, lo cual ha sido apoyado por otros estudios como los de H.M. Nelsen (1981) o R. Wuthnow y G. Mellinger (1978), o el efectuado por S.L. Albrecht y sus colegas (1988) entre los mormones, o el de J.N. Kotre (1971) entre los católicos.

### 3) La conversión religiosa

Finalmente, nos encontramos con un pequeño número de los que se convierten a la fe religiosa a pesar de carecer de cualquier tipo de socialización religiosa en la infancia (Tabla 9.6). Son los que B. Hunsberger y B. Altemeyer (R.W. Hood y otros, 1996, 103-104) denominan como los «creyentes asombrosos», pero de los que al ser tan bajo su número carecemos de datos fidedignos. Los pocos casos estudiados por estos autores podría indicar que entre ellos se encuentran algunos de los jóvenes que se adhieren a las sectas o a los Nuevos Movimientos Religiosos, algunas veces huyendo de dependencias como las drogas, el alcohol o el sexo, otros buscando un sentido a sus vidas o una respuesta frente a situaciones de enfermedad o de crisis personal. En cualquier caso, carecemos de datos suficientemente contrastados sobre personas que han seguido este proceso.

### 3. Mecanismos de evitación de la identidad religiosa

Finalmente, aparece entre nuestros jóvenes una actitud actualmente frecuente: la evitación general de identidad y, también, de identidad religiosa. Esta evitación de identidad religiosa probablemente se debe a la superficialidad religiosa, que aún existe en nuestra sociedad. Los adolescentes no llegan a formular su increencia, lo cual sería una postura adulta y definida, sino que sitúan la religiosidad en una posición de total irrelevancia (T. Luckmann, 1973,

89ss.); es lo que ya señalaba P. Babin en su libro *Los jóvenes y la fe* en el que hacía notar que hay adolescentes en los que no se da ningún proceso de personalización, sino que están pendientes del ambiente tanto para tener fe como para no tenerla.

Estos mecanismos de evitación del logro de identidad han sido descritos por Erikson. Sobre ellos resultan interesantes los datos aportados por J.E. Marcia (1966, 551-558), a partir de un estudio realizado por medio de entrevistas semiestructuradas, en las que se pregunta sobre las creencias religiosas. La Tabla 9.7 ofrece un elenco de respuestas características de cada una de las categorías, y la Tabla 9.8, la distribución de las contestaciones. Según éstas, únicamente el 23% de los adolescentes había alcanzado el logro de identidad cuando fue encuestado.

**Tabla 9.7. Pregunta: «¿Has tenido alguna vez dudas de tus creencias religiosas?»**

#### Respuestas tipo:

- Logro de identidad: «Claro, incluso empecé a preguntarme si había Dios o no. Sin embargo, ahora lo tengo bastante claro. A mí me parece...».
- Moratoria: «Sí, sospecho que es eso precisamente por lo que estoy pasando ahora. Sencillamente, no puedo entender cómo si existe Dios hay tanta maldad en el mundo».
- Hipoteca: «No, en realidad no, nuestra familia está bastante de acuerdo sobre estas cosas».
- Confusión: «No lo sé, supongo. Todo el mundo pasa por alguna etapa como ésta. Pero realmente a mí no me preocupa mucho. ¡Me imagino que todas son igualmente buenas!».

**Tabla 9.8. Logro de identidad religiosa  
J.E. Marcia**

	Logro	Moratoria	Hipoteca	Confusión
<b>Varones</b>	23%	13%	36%	29%
<b>Hembras</b>	23%	17%	20%	40%

Un segundo estudio, éste longitudinal, que complementa con sus datos el anterior, es el efectuado por A.S. Waterman y J.A. Goldman (1976, 361-369). En él se siguió a un grupo de universitarios norteamericanos a los que se entrevistó en el primero y en el último curso de carrera. Los datos de este estudio se recogen en la Tabla 9.9 y permiten ver la evolución del logro de identidad religiosa y de los mecanismos de evitación. Así, aparece que en estos años únicamente decrece la hipoteca, aquellos jóvenes que delegaban la toma de decisiones personales en otras personas o en el ambiente, pero sólo una par-

te de ellos alcanza el logro de identidad religiosa, mientras que el resto se distribuye entre las otras formas de evitación.

**Tabla 9.9. Logro de identidad religiosa  
A.S. Watermman y J.A. Goldman**

	<b>Logro</b>	<b>Moratoria</b>	<b>Hipoteca</b>	<b>Confusión</b>
<b>Primer curso</b>	25%	12%	36%	27%
<b>Último curso</b>	32%	14%	18%	36%

## La evolución de la religiosidad en los adultos

### 1. La psicología evolutiva en los adultos

**L**os años que comprende este periodo no son precisamente sobre los que se han realizado más estudios sistemáticos por parte de la psicología evolutiva. Casi podría decir que esta etapa es aún la gran desconocida. Muchas veces se han hecho afirmaciones sobre ella debidas más a la experiencia común o a los prejuicios que a los estudios sistemáticos. Durante mucho tiempo se ha comprendido y se ha estudiado la edad adulta como una etapa estable y sin cambios importantes en la personalidad, pero a partir del trabajo docente y clínico E.H. Erikson (1981; 2000) formuló su concepción de la evolución de la persona, según la cual existen tres momentos en el desarrollo adulto (cf. capítulo 5): uno al comienzo de la etapa, otro en su centro y un tercero hacia el final de la vida, que denomina respectivamente de intimidad, de generatividad y de plenitud (E.H. Erikson, 1983, 237-241).

A partir de esta concepción dinámica del desarrollo, y de otras influencias, como la actual corriente cognitiva, se han desarrollado en los últimos años algunos estudios de psicología evolutiva del adulto que nos permiten tomar conciencia de lo alejada de la realidad que está una concepción de la adultez

como una etapa estable y sin grandes cambios. Dichos estudios no son unánimes en sus resultados sobre la existencia de un proceso evolutivo común para todos los adultos, pero sí de la existencia de dicho proceso (A. Blanco, 1986, 208-209).

Algunos autores como R. Gould (1978), R. Kegan (1982) y D.J. Levinson (1978; 1996) localizan en cerca del 80% de los adultos entre los 39-45 años un periodo de transición especialmente crítico como consecuencia de la proximidad del ecuador de la vida. Según estos autores, estos años son un momento especialmente propenso para echar la vista atrás, y ver qué ha sido de los sueños, ilusiones y proyectos de la juventud. En esta edad la persona toma conciencia del paso del tiempo al aparecer algunos signos inequívocos de un cierto declive físico. La muerte de los padres, el crecimiento de los hijos... unido a que es el momento en el que la satisfacción matrimonial alcanza sus niveles más bajos, hace que se plantee la pregunta sobre lo hecho con la vida hasta ese momento, y sobre lo que se quiere hacer con lo que resta de ella.

Otros autores como P. Costa y R. McCrae (1978) defienden, a partir de una investigación con 315 hombres, un alcance muy limitado de la crisis en la edad adulta, debida más a razones psicológicas que cronológicas, lo que hace que no se sitúe especial-



mente en ninguna edad determinada. Según sus resultados, la mayoría de los adultos de su estudio no padecieron ninguna crisis; quienes la sufrieron se repartían aleatoriamente entre los 38 y los 79 años, y ésta no era más que una manifestación y consecuencia de una larga inestabilidad psicológica. Según esta segunda postura, son las variables de personalidad, y en concreto los índices de neuroticismo, los responsables de la aparición de la crisis en ciertas personas, cuya vulnerabilidad se remonta a la adolescencia. Es decir, se trata de individuos con permanentes problemas de personalidad (dependencia, conformismo, ambición, falta de autodisciplina, falta de sentido interno de masculinidad en los hombres, etc.).

## 2. La evolución religiosa / en los adultos

Esta concepción más evolutiva de la personalidad de los adultos es generalizable a su identidad religiosa. También la psicología de la religión se ha preguntado sobre la evolución de la religiosidad entre los adultos. Hasta los años sesenta se mantenía como evidente que tras la crisis de religiosidad de la adolescencia y la primera juventud existían una recuperación y que a partir de los treinta continuaba creciendo la religiosidad hasta la senectud sin grandes sobresaltos en líneas generales (M. Argyle y B. Beit-Hallahmi, 1975). Bien es verdad que, al partir de datos transversales, siempre quedaba la sospecha de si este crecimiento se debía a la edad o a otras razones de tipo generacional (R. Stark, 1973; J.D. Shand, 1990). ¿Aumenta la religiosidad con la edad, o se debe a que los ancianos de hoy pertenecen a generaciones menos influenciadas por las corrientes seculares? Ésta es la cuestión que queda en el aire. De ahí la necesidad de que se hicieran estudios longitudinales en los que se siguiera la evolución religiosa de los mismos sujetos a lo largo de la etapa adulta para así poder responder a esta cuestión.

T. Thun (1963) llevó a cabo entrevistas en profundidad con 65 personas entre 60 y 87 años. De éstos, algunos habían mantenido su fe religiosa sin crisis alguna desde su infancia, otros habían evolucionado en su forma de vivirla, otros habían cam-

biado de confesión religiosa, y finalmente otros habían perdido absolutamente toda fe religiosa. Más recientemente, J.D. Shand (2000) efectuó entre 1942 y 1995 un estudio longitudinal de 84 varones graduados en la Universidad de Amherst a los que se preguntó sobre su certeza en su creencia en Dios. De los 66 que en 1942 estaban seguros de su creencia en Dios mientras estaban en la universidad, sólo en 36 permanecían inalterada su certeza a lo largo de todo el periodo, y 2 volvieron a la creencia después de un periodo de duda entre 1964 y 1984. La permanencia, según los entrevistados, se debía a una identificación religiosa firme y a la religiosidad de sus esposas, mientras que la increencia se debía al rechazo del fundamentalismo o de las creencias tradicionales, a las reacciones negativas hacia el clero o la Iglesia en general, al conocimiento de diferencias culturales, al haber aprendido a pensar de forma independiente o a la desilusión ante la posición de la Iglesia en problemas que les afectaron personalmente.

El hecho es que para muchos adultos el tiempo del logro de identidad religiosa no quedó cerrado con la adolescencia; y, aun cuando ésta se hubiese alcanzado, esto no significa que sea una identidad definitiva e inmutable, sino que, por el contrario, el adulto a lo largo de esta etapa de su vida evoluciona en su religiosidad enfrentando y adaptándose a los nuevos retos que le propone la vida adulta: matrimonio, vida consagrada, proyecto profesional, paternidad, educación de los hijos (J. Garrido, 1989)... A lo largo de este caminar son muchos los cambios que realiza en su devenir personal y religioso. Unos de crecimiento y evolución, y otros de ajuste tardío (M.D. Avia y J. Martín, 1986, 1996). Algunos autores, siguiendo los pasos de Erikson, han intentado identificar las etapas del desarrollo religioso.

### *Etapas en la religiosidad adulta*

M.P. Riccards (1987, 360-362), profesor de la Universidad de Massachusetts, propone ocho etapas en el desarrollo religioso. De éstas, tres se refieren al periodo adulto:

- Etapa de *revaluación* (19 a 30 años). En ella parece suscitarse en gran número de personas una revaluación durante la cual las realidades religiosas pierden su carácter sobresaliente y

se hacen cada vez menos aparentes. La religión o es aceptada de forma bastante pasiva o abandonada con la misma pasividad.

- Etapa de *determinación* (a partir de los 30 años), que implica una determinación última de la importancia de la religión en la vida del sujeto. La religión es o reincorporada a su visión de la realidad o abandonada durante la madurez.
- Etapa de *resignación* (a partir de los 60 años), que implica una resignación generalizada en el curso de la ancianidad, y es por esto por lo que la religión adquiere para numerosas personas una importancia creciente. La religión llega a ser para ellos una forma importante de afrontar la muerte y los problemas que manifiestan aquello que Erikson denomina «la integración del yo contra la desesperación».

Y J.W. Fowler (1982; 1995, 99-102, 120-209; 2000), profesor de Teología y Desarrollo humano, hace una propuesta, a mi manera de ver interesante, basada en el trabajo de Piaget y Kohlberg e influenciado por el pensamiento de Erikson, según la cual la fe religiosa individual se desarrolla en una sucesión de siete estadios, que él identifica a partir de la transcripción de amplias entrevistas grabadas a 359 personas entre 4 y 84 años, divididos al 50% según sexo, 45% protestantes, 36,5% católicos, 11,2% judíos y 7,2% de otras religiones. Estos estadios son:

*Estadio 0. Fe original.* Ocurre en el útero materno y durante los primeros meses de la vida. Esta fase implica los principios de confianza emocional básica. El desarrollo de la fe posterior está basado en este sustrato.

*Estadio 1. Fe intuitivo-proyectiva:* Ocurre en la primera infancia. En la etapa preoperacional de Piaget. Emerge de la «fe original o indiferenciada». Este primer estadio es el resultado de la unión de las enseñanzas y los ejemplos de los adultos significativos, del desarrollo cognoscitivo egocéntrico y de la capacidad imaginativa del niño. Este intuye la experiencia de lo sagrado, conoce las prohibiciones y el concepto inicial de moralidad. Aunque este primer estadio es en muchos aspectos imitativo y se caracteriza por el fluir de las fantasías, posee la fuerza

emergente de la imaginación, la capacidad de representarse poderosamente el mundo de la experiencia y de unificar imágenes que orientan al niño hacia la realidad última. Pero tiene el peligro de ser abrumado por imágenes aterradoras o destructivas, o de que sea aprovechado por imágenes moralistas o doctrinarias.

*Estadio 2. Fe mítico-literal:* Ocurre en los años de la escuela primaria hasta los 10-12 años. Con la resolución del complejo de Edipo y el desarrollo del pensamiento concreto piagetiano, el niño puede diferenciar ahora entre fantasía y realidad, y puede apreciar la perspectiva de los otros. Comienza a apropiarse sistemáticamente del contenido de la tradición de su comunidad, de la que se aceptan las creencias y los símbolos bastante literalmente. El primer estadio da paso así a un sentido y una coherencia más literalista y lineal, particularmente en la narraciones. Los cuentos, dramas y mitos, que juntos forman la capacidad emergente de este estadio, son el medio de conservar y comunicar el sentido experimentado. La limitación de este estadio está en su literalismo antropomórfico y en su estrecha moralidad concebida como reciprocidad concreta.

*Estadio 3. Fe sintético-convencional:* Ocurre en la adolescencia temprana. La transición al pensamiento formal, alrededor de los 12 años, marca el principio de este tercer estadio. Para el adolescente, el mundo de la experiencia es mucho más amplio y complejo, y se abren nuevas búsquedas en la función orientadora de la fe. El estadio 3 marca un cambio del ambiente último en términos más genuinamente interpersonales. Es un estadio conformista con las opiniones y la autoridad de aquellos que juegan un papel significativo. La capacidad creciente de reflexión no dirige aún las creencias y los valores que forman la ideología del adolescente; la juventud simplemente los toma de su entorno. En este estadio es más evidente la capacidad emergente de la historicidad en un nivel superior por medio del mito personal que descubre nuevos sentidos en los cuentos infantiles y los proyecta sobre posibles papeles y relaciones en el futuro. Los riesgos en este estadio son la amenaza de una excesiva internalización y sacralización de las esperanzas y los juicios que otros proponen, por el retraso de la autonomía del adolescente y el temor a la traición interpersonal.

*Estadio 4. Fe individual-reflexiva:* Ocurre en la adolescencia tardía. Aunque para muchos adultos el estadio 3 es el definitivo, para otros las contradicciones entre los que son autoridad y las propias experiencias personales lo minan y se ven abocados a una reflexión profunda y a la relativización de las creencias y los valores. Esto representa una revolución drástica que emancipa a muchos y que perturba profundamente a otros. Este estadio se caracteriza por dos aspectos esenciales: al darse cuenta de la relatividad de lo recibido, la persona revisa su concepción del mundo y abandona la confianza en una autoridad externa, y articula su propia visión a partir de las distintas opciones, lo que le ayudará en la formación de su identidad y a la asunción de sus compromisos. El riesgo de este estadio es la ruptura de la relación íntima entre la simbólica religiosa y su contenido afectivo, lo que aporta un sentimiento de pérdida y culpa. Su peligro se encuentra en una confianza excesiva en el poder de la razón.

*Estadio 5. Fe paradójico-consolativa o conjuntiva:* Este estadio, según los datos de Fowler, se alcanza raramente, y no antes de los cuarenta años. La transición al estadio 5 viene dada por el hecho de tomar conciencia de que la fe individual-reflexiva no es suficiente, y de que los símbolos y las paradojas de las tradiciones religiosas se pueden integrar. En este estadio el individuo se abre a perspectivas múltiples de un mundo complejo, y se alcanza una «segunda ingenuidad», una actitud post-crítica que permite volver a conectar con la realidad expresada por medio de los elementos tradicionales; el poder de lo simbólico se articula con la claridad de los conceptos. El individuo en este estadio está abierto a las verdades de otras comunidades y tradiciones, y al mismo tiempo reconoce humildemente que la Verdad Última se encuentra más allá de cada una de las tradiciones filosóficas o religiosas concretas, e incluso de sí mismo. La fe paradójico-consolativa combina lealtad a la propia comunidad y a la comunidad universal. El peligro de este estadio está en paralizarse por las irresolubles paradojas y polaridades. Un estado de disgregación y de perplejidad que puede implicar un sentimiento de falta de hogar cósmico y de soledad.

*Estadio 6. Fe universal:* Para Fowler, sólo algunos individuos, superadas estas dificultades, son

llamados a una nueva relación transformada, a una actitud de unión con el ser o poder, que muchos denominamos Dios. En este estadio se asumen plenamente dos tendencias ya desarrolladas en los estadios anteriores: el descentramiento de sí mismo, por una comprensión y valoración plena del universo y de los otros, y el vacío de sí mismo, en un proceso de comunión radical, que se manifiesta en una opción por la justicia y el amor. El peligro principal de este estadio es el martirio en manos de aquellos que se sienten amenazados por esta concepción que creen subversiva. Fowler considera que es sumamente raro que las personas alcancen el estadio final, pero señala algunos ejemplos: Mahatma Gandhi, Martin Luther King y la Madre Teresa.

Aunque Fowler señala edades referidas a cada estadio, especialmente en las dos primeras décadas, en las que el desarrollo cognoscitivo es predecible, la correlación no es alta en general. Los niños entre 7 y 12 años presentan una tendencia a situarse en el estadio 2 (el 72,4%). El resto de los grupos de edad se sitúa por lo menos en tres o en cuatro estadios. Los adultos normales pueden situarse en cualquiera de los estadios a partir del 2, pero los estadios 2 y 6 son extremadamente raros en estas edades.

### 3. Relación entre vivencias religiosas y figuras paternas

Otro tipo de investigaciones, que en cierto modo también tienen que ver con el desarrollo de la religiosidad adulta, son los efectuados con el fin de valorar la influencia que tenía la relación entre la vivencia de Dios y la vivencia de las figuras paternas. Este tipo de estudios, los que investigaron la relación de las figuras paternas reales con Dios, utilizaron la técnica «O-Sort» de Stephenson, mientras que los que estudiaron la relación referida al ideal de padres utilizaron el método de diferencia semántica.

Los primeros fueron efectuados en distintas ocasiones y con distintas muestras por M.O. Nelson y E.M. Jones en 1957 (1968, 185-195), O.J. Strunk en 1959 (1959), y A. Godin y M. Hallez en 1964 (245-277), con edades comprendidas entre los 18 y los 57 años. Según sus principales resultados, los sujetos

proyectan sobre Dios tanto la imagen materna como la paterna. Hay una mayor correlación entre la imagen de Dios y la figura paterna del sexo contrario. El condicionamiento de las imágenes de los padres es tanto más fuerte cuanto mayor es la preferencia por uno de los padres. Y si comparamos los resultados de los tres estudios se detecta una tendencia según la cual, a medida que aumenta el grado de madurez religiosa, el vínculo entre la imagen divina y las imágenes parentales tiende a disminuir.

El segundo tipo de estudios, que se centran en las imágenes parentales en su nivel simbólico, fueron efectuados por A. Vergote en estudiantes norteamericanos y belgas entre 18 y 24 años, y por A. Tamayo y colaboradores (A. Tamayo, 1970; A. Vergote, 1969, 79-87; 1975, 22-229; 1983, 199-208; A. Vergote y C. Aubert, 1972, 431-444) en una muestra intercultural formada por seis grupos: belga, congolés, colombiano, norteamericano, indonesio y filipino. De ellos concluyen que en la cultura occidental la imagen de Dios se forma mediante las dos imágenes entendidas como diferenciadas y complementarias. Las cualidades de la figura paterna son más complejas y amplias y en ellas se integran un gran número de cualidades comunes con la madre, si bien otras son específicas de ésta. En general, la imagen de Dios tiene más rasgos paternos que maternos, pero es más compleja que la imagen paterna, puesto que integra en un grado más elevado un número de cualidades maternas, como la paciencia, la profundidad, la interioridad, el refugio, la disponibilidad, la apertura, la participación en las preocupaciones del hombre, la capacidad de espera y el cuidado amoroso. No existe diferenciación suficientemente significativa entre las proyecciones de los sujetos por razón de su sexo, estudio ni cultura. El símbolo paterno que se atribuye a Dios no corresponde con la imagen del padre al que una persona acude en una situación de angustia o frustración, en contra de las teorías psicoanalíticas de la proyección de necesidades. Y la imagen de Dios difiere según la educación y la experiencia psicológica de los sujetos.

La comparación intercultural descubre que en el grupo belga el poder simbólico de las imágenes de los padres parece depender básicamente del sexo de los encuestados. La preferencia de las chicas por la

imagen de la madre afecta a las dimensiones de feminidad (Madre como «misterio») y de proyección. Los chicos dan gran importancia a los componentes de «ley» y «gran hombre» en la imagen del padre. En el grupo congolés ambas imágenes paternas tienen para las chicas poder simbolizador en relación con la imagen de Dios, si bien tiene mayor influencia la imagen materna «ser para el niño», «protección», mientras que para los chicos sólo tiene poder la imagen de la madre. En los grupos norteamericano y colombiano ambas imágenes simbolizan la imagen de la divinidad sin diferencias significativas entre los sexos. Y en los grupos indonesio y filipino, la imagen de Dios es claramente más paterna que materna sin diferencia de sexos.

#### 4. Las crisis de conversión

Pero, sin duda, y de ahí que necesite un desarrollo aparte, uno de los temas que primero interesó a los psicólogos de la religión y ha sido más estudiado es el de la conversión en los adultos. La conversión ya fue abordada por E.D. Starbuck (1899), W. James en 1902 (1986), J.H. Leuba (1912), J.B. Pratt (1920) o R.H. Thoules en 1923 (1961), entre otros. Y a partir de él los estudios realizados han sido tan numerosos que Allport en los años sesenta pudo afirmar que la conversión era el tema más estudiado de toda la psicología de la religión (G.W. Allport, 1972, 80; W.J. McKeefery, 1949).

##### *a) Intentos de explicación de las conversiones*

Desde el comienzo de su estudio, los distintos autores buscaron razones que pudieran explicar por qué determinadas personas vivían procesos de conversión mientras que otras no. Podemos agrupar estas razones muy variadas en cuatro grandes grupos:

##### 1. Predisposiciones de la personalidad

Algunos autores, para explicar las conversiones, recurren a determinadas predisposiciones de la personalidad. Las primeras investigaciones americanas encontraron que los convertidos habían pasado por

estados de culpa, vergüenza o auto-desprecio (J.B. Pratt, 1920). Esto ha llevado a algunos autores a considerar que es la vulnerabilidad psicológica, o incluso la psicopatología, lo que permite explicar por qué determinados individuos viven procesos de conversión (L. Saltzman, 1953; C.W. Christensen, 1963; J.D. Frank y J.B. Frank, 1991). Así L. Linn y L.W. Schwartz (1958) consideran que es más probable que los individuos perturbados experimenten transformaciones súbitas, o P.W. Pruyser (1968) sugiere que la conversión religiosa súbita es señal de una crisis psicológica severa y una forma de no caer en un deterioro total. J.L. Gallenmore y otros (1969), encontraron que los pacientes maniáco-depresivos tenían una incidencia más alta de experiencias de conversión que un grupo de control. Estudios recientes han encontrado depresión y baja autoestima en los convertidos. C.M. Spellman y otros (1971) descubren que los convertidos por ellos estudiados puntuaban alto en histeria en el inventario de personalidad multifásico de Minnesota (MMPI), reflejando más ansiedad y rechazo. C. Ullman (1982) encuentra que sus convertidos, principalmente a los Nuevos Movimientos Religiosos, tenían una infancia menos feliz y una adolescencia más agresiva que el grupo de control. El hecho es que los convertidos a los Nuevos Movimientos Religiosos muestran diferencias más fuertes en la personalidad que los convertidos a las grandes Iglesias. En muchos de ellos se encuentran ansiedad y depresión, y una mayor proporción de seriamente perturbados.

## 2. La búsqueda de solución a un conflicto personal

Un segundo grupo de razones se encuentran en torno a conflictos personales. Esta postura tiene su origen en el mismo W. James, en su obra *Variedades de la experiencia religiosa*, en la que señalaba que los convertidos habían experimentado previamente una crisis personal profunda. Esta concepción era compartida en cierto modo por Freud (1927b), para quien la conversión es una solución defensiva a un conflicto inconsciente por medio de una reorganización de impulsos y dependencias, siendo secundarias las creencias religiosas (C.W. Christensen, 1963). Las corrientes cognitivas señalan la existencia de disonancias y paradojas religiosas como causa del proce-

so. Estas disonancias religiosas pueden afrontarse de múltiples maneras: generando una fragmentación en el pensamiento y una dicotomía entre el saber religioso y el profano, o generando una fragmentación de creencias; ideologizando el pensamiento al proyectar sobre él prejuicios religiosos; negando el progreso científico-técnico a partir de posturas apocalípticas propias de algunos grupúsculos; búsqueda de soluciones para resolver las disonancias a partir de un pensamiento crítico... En definitiva, para esta corriente psicológica las disonancias cognitivas y no las afectivas son las causantes principales del proceso (R.W. Craaps, 1986, 204ss.).

## 3. La identidad y la búsqueda de sentido

Una tercera causa se sitúa en torno a la búsqueda de sentido y al logro de identidad. Esta búsqueda de sentido y de identidad normalmente se alcanza en la adolescencia y la juventud. El hecho es que las conversiones son poco frecuentes después de los 30 años, pero existen segundas conversiones en las que el sujeto reaviva su experiencia original, en las que empieza a tener experiencias religiosas de una naturaleza más fuerte y más continua, que en algunos casos llevan a progresar en una vida contemplativa, o existen conversiones a otras confesiones o a otras religiones (A. Kose, 1996), que son fuente de un replanteamiento o de un logro de identidad hasta entonces no alcanzado. Más recientemente, C.D. Batson y sus colegas (1993) desarrollaron esta idea y propusieron que la conversión es una forma creativa de resolver una «crisis existencial», lo cual ha encontrado algún apoyo empírico en el trabajo de C. Ullman (1982), que descubrió que sus convertidos habían estado bajo una tensión personal.

## 4. Razones sociales

Finalmente, otros autores, como W. Sargant (1997), han dirigido sus investigaciones hacia las variables ambientales y sociales que inciden en los distintos tipos de conversión: E.T. Clark (1929, 50-87) constata que es menos frecuente la conversión súbita entre los que han asistido a la catequesis dominical, mientras que para G.W. Allport (1972, 80) son otras variables sociales, y no la asistencia a la cate-

quesis dominical, las que hacen que en su tiempo la conversión súbita sea menos frecuente que cincuenta años antes. C. Ullman (1982) señala relaciones débiles de los convertidos con sus padres; F.L. Whitam (1968) la influencia personal ejercida por los miembros del nuevo grupo religioso sobre el convertido; L.R. Rambo (1993, 87-123) la intervención de un amigo que inicia y acompaña al convertido potencial en el grupo al que se incorpora, etc. También deberíamos incluir en este apartado la gran tensión emocional provocada en determinadas reuniones, en las que se da un fenómeno de contagio colectivo.

Estas y otras razones semejantes han provocado investigaciones parciales. En éstas se encuentran fenómenos que nos permiten descubrir algunas causas que pueden explicar que se desencadene el proceso de la conversión, pero ninguna de ellas puede ser considerada como una causa única, que explique la totalidad del fenómeno, probablemente porque éste es suficientemente complejo para tener una causa única. También debemos tener en cuenta que muchas de las investigaciones resultan excesivamente orientadas desde su mismo planteamiento, produciendo resultados claramente sesgados.

#### *b) Primeras clasificaciones de las conversiones y sus frecuencias*

El hecho es que, desde el comienzo del estudio de las conversiones por los primeros autores de psicología de la religión, éstos tomaron conciencia de la complejidad del fenómeno. No todos los procesos de conversión se encuentran unidos a una crisis aguda en la personalidad del sujeto. Desde los primeros acercamientos estos autores afirmaron que la conversión no aparece de igual forma ni con las mismas características en todos los individuos, sino que se manifiesta como una realidad compleja y multiforme, con características propias en cada caso. Y, tomando como punto de partida la existencia o no de una crisis aguda en su proceso, Starbuck y James señalaron dos tipos de conversión: uno, que denomi-

naron «volitivo», en el que entran en juego fundamentalmente los elementos cognitivos y la voluntad, cuya conversión es normalmente progresiva, paso a paso; y otro, inconsciente e involuntario, que denominaron de «autorredención», cuya conversión es súbita (W. James, 1986, 143, 160-162, 182-183). Esta tipología tuvo fortuna en la psicología de la religión, pero creaba algunas dificultades; por eso G.W. Allport (1972, 8) añadió una tercera categoría, que denominó respectivamente: «de crisis definida», que se identifica básicamente con las conversiones «súbitas» o «de autorredención» de James; «de estímulo emocional», en la que, aunque el cambio es gradual, el sujeto aún es capaz de señalar un hecho concreto que sirve como estímulo eficaz en su reorientación religiosa; y «de despertar gradual», que básicamente se identifica con la mayoría de las conversiones «progresivas» o «volitivas» de James.

Partiendo de esta tipología inicial, E.T. Clark (1929) estudió 2.174 conversiones y encontró que sólo el 33% eran súbitas y el resto «gradual». McKeefery (1949), a partir de la recopilación de treinta y dos estudios anteriores, señaló que el 30% de las personas religiosas habían tenido una conversión en la que había jugado un papel importante una «crisis definida» (M. Argyle, 1966). Según G.W. Allport (1972, 81), en los estudiantes norteamericanos por él estudiados, el 14% podían incluirse en la categoría de «crisis definida», el 15% en la de «estímulo emocional» y el 71% en la de «despertar gradual». Estos datos se corresponden con los de una muestra de 65 alumnos de Teología (turno de mañana y tarde) del curso 85/86 del Instituto San Dámaso de Madrid, en la que las puntuaciones eran de 12,3%, 10,8% y 71,9% respectivamente. Los datos de las dos últimas muestras son de poblaciones en su mayoría juveniles que efectúan estudios superiores, lo que plantea el interrogante de si se mantendría la misma proporción en la población general de adultos o si existiría algún cambio. En cualquier caso, las cifras no discrepan de los estudios de McKeefery, en los que sí hay muestras de adultos.

**Tabla 10.1. Frecuencia  
de los distintos tipos de conversión**

	<b>Crisis definida</b>	<b>Estímulo emocional</b>	<b>Despertar gradual</b>
<b>Clark</b>	6,7%	27,2%	66,1%
<b>McKeefery</b>	7%	23%	70%
<b>Allport</b>	14%	15%	71%
<b>Ins. San Dámaso</b>	12,3%	10,8%	76,9%

*c) Dos paradigmas de investigación  
sobre la conversión*

A los primeros autores de la psicología de la religión, como W. James y sus contemporáneos, se debe la formulación de esta primera tipología de la conversión, que centra su atención en el estudio de las conversiones súbitas. Es lo que en la actualidad se ha venido a denominar el acercamiento clásico al estudio de la conversión. Esta orientación estaba muy influenciada por el protestantismo norteamericano. Su preocupación se centraba sobre todo en el estudio de las conversiones súbitas, que les permitían el estudio de los procesos internos que se desatan en el convertido. Por el contrario, la investigación actual centra su atención en las conversiones a otras religiones, a los Nuevos Movimientos Religiosos y a las sectas. Y, como consecuencia, está más interesada por las conversiones progresivas. Sus estudios pertenecen principalmente al área de la psicología social y de la sociología. Son dos formas diferentes de abordar el estudio de la conversión que J.T. Richardson (1985) denomina «clásica» y «contemporánea» respectivamente, y que considero de utilidad, porque nos permiten descubrir la evolución en el estudio de la conversión y presentar los distintos estudios y sus conclusiones (R.W. Hood y otros, 1996, 273ss.).

**1. El paradigma clásico.**

Las conversiones súbitas o de crisis definida

El paradigma clásico, por tanto, es el que desarrollaron los primeros psicólogos, que centraron su atención principalmente en las conversiones súbi-

tas. Estos autores se sirvieron para su estudio de distintos materiales como: documentos personales, cartas privadas, confesiones, relatos autobiográficos y biográficos, encuestas, entrevistas... Materiales que, aunque la psicología actual tiende a minimizar su valor, siguen siendo muy útiles en la comprensión del proceso de la conversión como una experiencia humana.

Veían la conversión como una experiencia súbita, intensa, de auto-transformación religiosa G.A. Coe (1916, 54), como una transformación radical del yo. Y se referían a ella como «una reorganización radical de la identidad, del sentido», como el proceso de cambiar el propio sentido desde su «raíz». Así, su forma de comprender las conversiones súbitas se caracterizaba por ser aquellas que ocurren de repente; tienen un carácter más emocional que racional; son vivenciadas por el sujeto como algo que se desencadena desde fuera de su voluntad (recurran o no para comprenderlas a la acción a Dios [L.R. Rambo, 1993, xiii] o al inconsciente); hacen del sujeto un sujeto pasivo; suponen una transformación dramática del yo; provocan como respuesta un cambio de vida; y ocurren una sola vez en la vida, dado que ésta se transforma de una forma permanente y definitiva.

En palabras de James, la conversión es un intento de integrar toda la vida pasada, reorientándola en una nueva perspectiva en la que lo religioso juega un papel esencial. No es un simple cambio de opinión o de prácticas, sino un proceso de estructuración de la personalidad, de logro de identidad religiosa en la que el hombre recibe de la realidad última sentido para su existencia (W. James, 1986, 149). Este proceso se caracteriza en primer lugar por el hecho de que el sujeto se siente en presencia de un Ser Superior que lleva la iniciativa. Esta vivencia, u otras similares, le llevan a un estado de certeza y armonía que supera toda ambigüedad y duda. Esta segunda característica es la principal del proceso y común a todos los casos. La verdad encontrada por este medio es percibida como de una verdad anteriormente desconocida, más profunda, y difícilmente expresable en palabras, que lleva al sujeto a una visión novedosa y benéfica del mundo. Estas cuatro características son las que, para James, definen la conversión religiosa como tal, si bien la primera no aparece por

igual en todas las religiones ni en todas las personas, y la segunda y la cuarta aparecen con más nitidez en las conversiones súbitas que en las progresivas (J. Martín Velasco, 1978, 96-100).

Un análisis del proceso que se da en las conversiones permite señalar tres momentos en su desarrollo, que si bien no se dan necesariamente en todos los casos con igual nitidez, sin embargo se pueden reconocer prácticamente en este tipo de conversiones (E. Spranger, 1973, 318-319):

- El primer momento, denominado «*incubación*», se da cuando en personas que aparentemente han hecho una articulación coherente de su personalidad se desencadenan una serie de contradicciones o de fuerzas que parecen ajenas a su voluntad, y que progresivamente desarticulan esta estructuración. En esta etapa se percibe la vida como un problema que necesita respuesta, significado. El sujeto se encuentra en una tensión entre lo que es y lo que se siente llamado a ser. Su desarrollo puede ser más dramático y emotivo o tendrá un carácter más racional y suave, como un malestar de fondo casi imperceptible, hasta el punto de poder prolongarse durante un periodo largo de tiempo.
- Este primer momento es seguido por uno segundo denominado de «*crisis*», en el que el sujeto se encuentra enfrentado a tendencias opuestas en su personalidad. Es un momento de confusión que aboca a una situación en la que tiene que tomar opciones que articulen la personalidad en una determinada dirección, o a vivir en una permanente duda o contradicción personal. En este punto, que James denomina de «*iluminación*», la tensión existencial encuentra respuesta en la vivencia más o menos emotiva, más o menos racional, de una realidad superior, ajena al sujeto, que alcanza para él una inmediatez y una centralidad propias. Un paso hacia delante le permite que lo que antes era confusión ahora se convierta en claridad y coherencia.
- Por último, tras la crisis y la iluminación, comienza un proceso de «*articulación de la personalidad*» en el que entran en juego elementos conscientes, que ayudan a dar razón de la nue-

va dirección, y volitivos, que aportan una coherencia entre lo experimentado y las conductas y actitudes que de ello se desprenden. Es un tiempo de progresiva serenidad que el sujeto expresa con palabras de felicidad, de paz... dado que se siente trascendiéndose a sí mismo al encontrar una respuesta religiosa a su tensión existencial. Se siente llamado a ir más allá, a salir de sí superando su limitación y su finitud. Este proceso de articulación de la personalidad se sirve y se apoya en la religiosidad recibida de su contexto cultural y educativo, que le permiten comprender y validar sus vivencias, si bien muchas veces la transforma dándole un sentido nuevo (P. Berger y T. Luckmann, 1983, 198-202, 216ss.).

Pero esta comprensión de la conversión estaba muy influenciada como paradigma por la comprensión protestante de la conversión de San Pablo en el camino de Damasco, como señalaron ya G.B. Cutten (1908) y J.B. Pratt (1920). Esto hace que en la actualidad no sea el paradigma más utilizado en el estudio de las conversiones.

## 2. El paradigma actual.

### Las conversiones progresivas

Actualmente no son los psicólogos de la personalidad los que se interesan más por la conversión, sino que son los psicólogos sociales y los sociólogos los que producen la mayoría de la investigación, muchas veces centrada sobre las conversiones a los Nuevos Movimientos Religiosos. En la actualidad no existe ninguna teoría que domine la investigación, pero la mayoría de las investigaciones asumen algunos presupuestos que nos permiten contrastarlos con los del paradigma clásico: sobre todo se investigan las conversiones progresivas en lugar de las súbitas; su interés se centra en investigar los nuevos movimientos religiosos (muchos de origen o influencia no occidental, ni cristiana), grupos fundamentalistas de naturaleza sectaria, etc.; no son una realidad unitaria, sino que muestran una variedad de fenómenos y procesos que deben ser estudiados y valorados en cada caso, de ahí que varios investigadores hayan intentado clasificaciones diversificadas de los distintos tipos de conversión y de sus posibles caminos (J.T. Richardson, 1978).



Las conversiones progresivas, como las súbitas, producen una transformación del yo dentro de un contexto religioso, pero, a diferencia de las conversiones súbitas, las progresivas, como su nombre indica, tienen como característica su gradualidad, ocurren casi imperceptiblemente. En ellas las distintas etapas parecen difuminarse y superponerse, hasta el punto que a los sujetos les resulta difícil señalar dónde comienzan y dónde acaban éstas, e incluso el mismo proceso. En este tipo de conversiones las emociones juegan un papel menor que los aspectos intelectuales y volitivos, con los que evolucionan al unísono (A. Vergote, 1975, 284). En ellas el convertido juega un papel activo en el proceso. No provocan necesariamente cambios radicales en la personalidad; pero buscan la autorrealización personal. Son los cambios de las conductas y las actitudes las que provocan el cambio de las creencias, y no a la inversa. No son permanentes, sino que pueden ocurrir varias veces. No existe ninguna experiencia prototípica: y, a menudo, se caracterizan por la incorporación a un nuevo grupo religioso.

Algunos autores, como M. Argyle (1966, 95), consideran que este tipo de conversiones es raro después de los 30 años o exclusivas del proceso de logro de identidad de los adolescentes, mientras que otros, como Jones, señalan su existencia por encima de los 40 años (M. Argyle, 1966, 86). El estudio realizado entre los alumnos del Instituto San Dámaso

señala que, de los encuestados que han experimentado este tipo de conversión, el 86%, lo hicieron en edades comprendidas entre los 10 y los 21 años, el 6% entre los 28 y los 35 años, y el 8% no sabía situarla en ninguna edad concreta. Sería interesante un estudio sobre los catecumenados de adultos y el proceso de conversión de éstos (motivaciones, dinámica, perseverancia, etc.).

### \* 3. Modelos complejos de comprensión de la conversión

Aunque en líneas generales la existencia de un doble paradigma, clásico y actual, nos permite seguir el desarrollo de la investigación sobre las conversiones, el hecho es que nunca ha terminado de satisfacer una tipología tan dicotómica de las conversiones. La mayoría de los autores reconocen que la conversión es un proceso complejo en el que deben considerarse distintos factores. De ahí que algunos autores hayan creado otras tipologías siguiendo criterios distintos. Por ejemplo, A. Vergote (1975, 279-285) lo hace en función del tipo de estímulo que las provoca, o A. Billete (1975) en función del tipo de aprendizaje social. En la actualidad un sistema de clasificación que intenta integrar los modelos clásico y actual es el creado por J. Lofland y N. Skonovd (1981). Estos autores postulan seis motivos para clasificar las conversiones, que comparan según cinco dimensiones, como recoge la Tabla 10.3.

**Tabla 10.3. Tipos de conversión según sus motivos (Lofland y Skonovd)**

	<b>Intelectual</b>	<b>Místico</b>	<b>Experimental</b>	<b>Afectivo</b>	<b>Revivalista</b>	<b>Coercitivo</b>
<b>Grado de presión social</b>	Ninguno o bajo	Ninguno o bajo	Bajo	Medio	Alto	Alto
<b>Duración temporal</b>	Medio	Corto	Mucho tiempo	Mucho tiempo	Corto	Corto
<b>Nivel de excitación afectiva</b>	Medio	Alto	Bajo	Medio	Alto	Bajo
<b>Contenido afectivo</b>	Intuición	Temor o amor	Curiosidad	Afecto	Amor y miedo	Miedo y amor
<b>Sucesión de creencia-conducta en el cambio</b>	Creencia primero	Creencia primero	Conducta primero	Conducta primero	Conducta primero	Conducta primero

Adaptado de Lofland y Skonovd (1981, 374).

Los seis motivos propuestos por J. Lofland y N. Skonövd (1981) son:

- *Intelectual*, que implica la lectura e investigaciones en otras teodiceas alternativas. Este motivo, normalmente, supone una auto-conversión con poca presión social.
- *Místico*, que es afectivamente intenso, se caracteriza por la experiencia de lo inefable, frecuentemente vivida en la soledad.
- *Experimental*, en que el convertido adopta la postura «muéstrame y yo lo probaré». Normalmente el proceso es largo y se caracteriza por el sentimiento de curiosidad. *claro y con*
- *Afectivo*, en el que las dependencias personales son muy importantes. La presión social juega un papel de atracción y de refuerzo.
- *Revivalista*, que maneja la excitación extática en un contexto grupal, en el que la presión social es alta.
- *Coercitivo*, en el que es central la compulsión, la confesión de culpa y la aceptación del sistema ideológico.

Esta tipología, como sus mismos autores reconocen, no agota toda la complejidad de este fenómeno que la psicología de la religión agrupa en torno al epígrafe general de conversión. Para Lofland y Skonövd no son compartimentos estancos, sino que en la práctica se cruzan y se entrecruzan las motivaciones, pero permiten un modelo práctico para afrontar nuevas investigaciones.

#### d) Algunos tipos de conversiones

Voy a detenerme ahora, aunque brevemente, en el estudio de algunos tipos de conversiones, que personalmente considero interesantes por unas u otras razones.

##### 1. Provocadas por experiencias dramáticas

Este tipo de conversiones se caracterizan porque en ellas el conflicto surge de una situación objetiva y dramática que al sujeto le viene dada desde su contexto social (accidente, situación bélica, azar, etc.)

no necesariamente negativa, pero que él vive apasionadamente y que es la causa de que se desencadene el proceso. A partir de esta situación se hace preguntas últimas para las que encuentra respuestas en un cambio religioso.

Sobre este tipo de experiencias contamos con los datos ya clásicos aportados por los estudios realizados con 290 norteamericanos, excombatientes repatriados de la II Guerra Mundial, efectuados en 1948 por G.W. Allport (1972, 99-100), y en 1949 por S.A. Stouffer (Argyle, 1966, 71-74). Según éstos, el 75% de los soldados en situación de peligro hallaban más consuelo en la oración que en otras alternativas, pero, preguntados sobre si la guerra les había convertido en más religiosos, ambos estudios aportan los resultados recogidos en la Tabla 10.2.

**Tabla 10.2. ¿La guerra le ha hecho más religioso?**

	Allport	Stouffer	
		Experiencia de combate CON	SIN
<b>Más</b>	26%	29%	23%
<b>Menos</b>	19%	30%	35%
<b>Sin efecto</b>	55%	41%	42%

De aquí se puede concluir que la experiencia bélica suscita conductas religiosas puntuales e interrogantes últimos, pero ello no ha llevado en la mayoría de los casos a un proceso de conversión que desembogue en una nueva actitud religiosa, sino que solamente ha tenido en el sujeto una función compensadora de la propia frustración. Es más, analizadas las respuestas individualmente, se descubre que las experiencias propiamente de conversión se dan en ambas direcciones hacia la creencia y hacia el ateísmo:

«La guerra prueba claramente: 1) Que no existe Dios, 2) que la religión es mentira. ¿Cómo se puede creer en un Dios bueno cuando millones de inocentes han muerto sin necesidad? ¿Si la religión fuese eficaz no podría existir la guerra, el odio, la persecución, el sectarismo, el hambre, el egoísmo, el imperialismo y la explotación colonial.

Desde hace siglos la religión intentó crear la fraternidad universal. Ha perdido el tiempo. Los hombres deberemos despertarnos y darnos cuenta de cuánto hay de falsedad y de hipocresía en la especie que somos. Los problemas que la religión trata de resolver exigen una solución, pero la religión no la ha encontrado. Me interesa verlos resueltos, pero debo esperarlo de otras instituciones» (W.G. Allport, 1972, 97-98).

al igual que en aquellos que refuerzan sus actitudes previas:

«Si no hubiese tenido una creencia religiosa personal cuando entraba en combate, creo que no habría resistido el hacerlo. Fue para mí sin duda alguna una fuente de valor. No he necesitado de nada más para fundamentar mis convicciones, pero yo no obtengo ningún intenso consuelo personal. No sé pensar en nada distinto a mi fe en Dios capaz de sostenerme día a día. No puedo ofrecerla a los otros, porque no encuentro palabras para explicarlo» (W. G. Allport, 1972, 98).

y existe un tercer grupo formado por los que quedan llenos de perplejidad y duda, y no saben que responderse:

«Me siento en un estado de extrema confusión. No creo en ninguna religión institucional, pero creo en la innata bondad del hombre. Creo en las virtudes cristianas, pero no en la religión cristiana. Me quedé impresionado observando lo indiferentes que resultan los más esenciales y elementales principios de la religión sobre el amor al prójimo, etc. Me convencí por esta razón de que la única forma de cambiar o mejorar esta situación está en sustituir los actuales credos por un sistema de ética racional» (G.W. Allport, 1972, 99).

## 2. Como solución a un problema humano

Otro tipo de conversiones intenta solucionar un problema personal. Se caracterizan porque en ellas el punto de partida no se encuentra en una situación dramática externa al sujeto, como en el caso anterior, sino en un conflicto personal, que sitúa al sujeto en dificultades para mantener su equilibrio psicológico (tendencias inconfesables, culpabilidad no superada, etc.), que busca su resolución en un cambio total de la persona por el camino de una nueva opción religiosa. Entre este tipo de conversiones se encuentran muchas situaciones que no pueden con-

siderarse como tales, y que habría que situar en las pseudoconversiones. Una vez más es necesario apelar a la estructuración o no de la personalidad como criterio último de valoración.

## 3. Provocadas por experiencias místicas

Un tercer tipo de conversiones que quiero presentar con un cierto detenimiento es el formado por las conversiones denominadas «místicas» o mediadas por una vivencia religiosa interna. Éste es el tipo que ha servido como modelo en el paradigma clásico para comprender el resto de las conversiones. En este grupo se sitúan las conversiones que tienen en su origen y como elemento desencadenante una experiencia religiosa, que no necesariamente hay que identificar con un fenómeno extraordinario (W. James, 1986, 182-187). Son aquellas en las que la divinidad se presenta súbitamente irrumpiendo en la vida del sujeto, al que le da una nueva luz, sin que haya existido anteriormente ninguna desazón personal profunda, ni ningún acontecimiento dramático que puedan justificar aparentemente esta vivencia. Es éste un tipo de conversión que aparece ya en la tradición chamánica (M. Eliade, 1983, 2628) y en la que se sitúan conversiones importantes de la historia de las religiones como la de Paul Claudel en la Navidad de 1886 en Notre Dame de París (A. Godin, 1981, 79-90) o la de Manuel García Morente:

«En el relojito de pared sonaron las doce. La noche estaba serena y muy clara. En mi alma reinaba una paz extraordinaria... Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar...

Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí. En la habitación no había más luz que la de una lámpara eléctrica de esas diminutas, de una o dos bujías, en un rincón. Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí...

...¿Cuánto tiempo duró su presencia? Ya he dicho que no lo sé. Intentando retrospectivamente computarlo, hice el siguiente cálculo... Según éste debió durar su presencia poco más de una hora... Pero estos cálculos pueden ser muy bien erróneos... Puede ser que su presencia no haya durado más que minutos e incluso un brevísimo instante. No tengo sobre esto ninguna convicción firme (M. García Morente, 1986, 50-52).

También existen documentados procesos súbitos a la increencia semejantes a esta categoría, aunque son menos frecuentes, motivados en este caso por la vivencia de ausencia de la divinidad y de vacío absoluto, como es el recogido por W. James del relato autobiográfico de deversión de Th. Jouffroy:

«Nunca olvidaré aquella noche de diciembre cuando el velo que había escondido mi propia incredulidad se rasgó. Vuelvo a sentir mis pasos en aquella habitación estrecha y desnuda donde, mucho después de la hora de dormir, solía caminar arriba y abajo. Vuelvo a ver aquella luna, medio velada por las nubes, que de cuando en cuando iluminaba los helados cristales de la ventana. Las horas de la noche huían sin que me diera cuenta. Seguía ansiosamente mis pensamientos que, paso a paso, bajaban hasta los fundamentos de mi conciencia, y esparciendo una a una todas mis ilusiones, que hasta aquel momento habían dificultado mi visión, las hacían cada vez más visibles.

En vano me aferraba a estas últimas creencias como un náufrago se aferra a los restos de su nave. En vano, despavorido por el vacío desconocido donde estaba a punto de caer, recordé la infancia, la familia, mi país, todo parecía claro y era sagrado para mí; el discurrir inflexible de mi pensamiento era demasiado fuerte; padres, familia, recuerdos, creencias, me forzaba por abandonarlo todo. La investigación continuó de manera tanto más obstinada y severa en la medida en que llegaba a término, y no paró hasta que alcanzó el final. Entonces supe que no quedaba nada en pie en el fondo de mi mente. Este momento fue terrible; cuando hacia la mañana me levanté de la cama exhausto, me pareció sentir mi vida primera, sonriente y plena, que se apagaba como un fuego nuevo y que delante de mí se abría una nueva vida, donde en el futuro habría de vivir solo, solo con el pensamiento fatal que me había confinado allí y que estuve tentado de maldecir. Los días siguientes a este descubrimiento fueron los más tristes de mi vida» (W. James, 1986, 138-139).

#### 4. De «revival» o de «despertar religioso»

Entre las conversiones grupales las conversiones que han sido más estudiadas son las de *revival*. Éstas ya fueron descritas por E.D. Starbuck (1899) entre los adolescentes evangélicos, y por estudios contemporáneos como el de E. Murisier (1901) y posteriores (W. Sargant, 1997). Las conversiones de *revival* se caracterizan porque en ellas el agente motivador es un «predicador». En ellas se distinguen claramente tres etapas: en la primera el predicador se dirige al sujeto, indiferente e incluso hostil hacia lo religioso, incidiendo principalmente en los aspectos pecaminosos, en un intento de suscitar sentimientos de culpabilidad. En la segunda aparecen sentimientos de desazón moral y culpabilidad. Y en la tercera el predicador presenta su doctrina religiosa como una religión de salvación, con la intención de provocar un intento de autosuperación en la entrega religiosa, bien en un intento voluntarista o esperando la ayuda de la gracia. El hecho de que lo característico en su desarrollo sea un proceso de culpabilización moral en el que lo religioso juegue únicamente un papel de segundo orden ha hecho que algunos autores, como Leuba, crean encontrar en este aspecto moral o puramente ético la razón última de toda conversión y la desnuden de contenido religioso.

Este tipo de conversiones ha sido y es muy utilizado por sectas y grupos asectariados, pero no únicamente por ellos. Un análisis de algunos métodos pastorales hacen caer en la cuenta de la excesiva utilización de la culpabilidad y de los aspectos emotivos, ya sea consciente o inconscientemente, debido a los éxitos que comportan. Pero las conversiones súbitas de «revival» no tienen una única dirección, sino que, igual que en los otros tipos, aparecen conversiones a partir de las mismas o parecidas motivaciones y con procesos similares. Así, la acentuación de los sentimientos de culpabilidad generan también personas refractarias, resentidas y agresivas ante lo religioso.

#### 5. Las conversiones a la increencia. La apostasía y las deversiones

Por último dedicaré unas líneas a las conversiones a la increencia, a las que ya hacía referencia más

arriba. Muchos autores utilizan el término «conversión» con un sentido muy amplio generalizándolo a la totalidad de los procesos, mientras que otros intentan precisar, y para ello utilizan el de «conversión» únicamente para las conversiones a la fe y el de «apostasía» para describir los procesos de pérdida de la fe. En cualquier caso, aunque el interés de la mayoría de los estudios se centra en las conversiones, la evolución religiosa y las crisis religiosas en los adultos, y más en el contexto social actual, en la mayoría de los casos evoluciona hacia la indiferencia, el agnosticismo o el ateísmo, incluso en sus formas más radicales y militantes (A. Godin, 1981, 80; W. James, 1986, 138-141; G. Jahoda, 1957; J. Martín Velasco, 1988, 91-94). De estos procesos hacia el alejamiento de la experiencia religiosa tenemos pocos datos, pero parece que, al ser otra forma de resolver el problema religioso, tienen procesos y características, psicológicamente hablando, muy semejantes a las de las conversiones a la fe.

Más datos, sin embargo, tenemos de las deversiones (término que se reserva para los procesos de abandono de los convertidos), aunque comparados con la cantidad de investigaciones sobre conversión, sean pocos los estudios y mucho más recientes (S.A. Wright, 1987). Éstos, con excepción de los efectuados sobre «lavado de cerebro», tienen una metodología semejante a los referidos a las conversiones. Sus datos sugieren que la mayoría de los convertidos a Nuevos Movimientos Religiosos suelen salir tras algunos años de permanencia.

E.D. Starbuck (1899) señalaba que en un grupo de 92 conversos el 87% de los que habían vivido la experiencia de forma súbita ésta había desaparecido a los seis meses, frente al 40% de los que la habían vivido de forma gradual (M. Argyle, 1966, 78-79). En cuanto a las conversiones a los nuevos movimientos J.L. Jacobs (1989), que estudió a 40 devertidos, la mayoría de los cuáles había estado implicado en algún grupo cristiano carismático, hinduista o budista, descubrió entre ellos que el malestar grupal y la desilusión sobre el líder carismático del grupo fueron las razones principales del descontento que lleva a la deversión. L.N. Skonovd (1983) estudió antiguos miembros de grupos fundamentalistas cristianos, de la cienciología, de la Iglesia de la Unificación, y de distintos grupos orientales, a partir de los

cuales describe el proceso de deversión, que sería: una crisis, seguida por la revisión y la reflexión, la desafección, el abandono y una nueva reorganización cognitiva. Y S.A. Wright (1986) que estudió muestras de la Iglesia de la Unificación, de Hare Krishna y de un grupo cristiano fundamentalista, concluyó que los factores que precipitaron el proceso de deversión entre sus entrevistados fueron: la rotura del aislamiento del mundo externo, el desarrollo de relaciones interpersonales no controladas, y la desilusión.

#### *e) Valoración de las conversiones*

Los diferentes grupos religiosos no valoran por igual los distintos tipos de conversiones. Mientras que unos, más abiertos a la actuación de la gracia por caminos extraordinarios (algunos grupos católicos y protestantes, y especialmente algunas sectas en lo que al ámbito cristiano se refiere), buscan principalmente conversiones súbitas, e incluso llegan a considerarlas como las únicas verdaderas; otros (la mayoría de las Iglesias históricas) se inclinan preferentemente por las conversiones progresivas, e incluso algunos sectores desconfían por principio de las súbitas. Pero no todo posible proceso de conversión, por el hecho de utilizar un lenguaje religioso, es sano, ni fuente de madurez personal y de equilibrio (G. Dacquino, 1982, 139-143; M. Parent, 1983, 81-82). Existen también procesos patológicos expresados en lenguaje religioso. De ahí que, más allá de las posturas de las distintas Iglesias o grupos religiosos, lo que a aquí nos interese sea la valoración que de las conversiones hacen los psicólogos.

Frecuentemente éstos también toman partido inicial, personal o de escuela, al inclinarse por el estudio de uno u otro tipo de conversiones, pero sobre todo toman partido al indicarnos los criterios para hacer su valoración. W. James, (1986, 184; A. Vergote, 1983, 236-239) consideraba que el criterio último para hacer ésta son los efectos que genera en la estructuración de la personalidad y en la capacidad de integrar la realidad cotidiana. En este sentido, es frecuente que los psicólogos juzguen que conversos que partían de estado de culpa o depresión inicial, a menudo sienten una gran mejoría tras un proceso de conversión. O que señalen que su principal efec-

to es el dotar al convertido de un sentido para su vida (R.F. Paloutzian, 1981; C.D. Batson y otros, 1993). También consideran que, en bastantes casos, el hecho de formar parte de un grupo puede ser claramente terapéutico, porque proporciona estructura y apoyo, como lo reflejan algunos estudios efectuados entre los que se han incorporado a nuevos movimientos religiosos y sectas (J.D. Frank y J.B. Frank, 1991; G.F. Freemesser y H.B. Kaplan, 1976; M. Galanter, 1980, 1982), sobre todo en los que padecían adiciones destructivas a la droga, el juego, etc. (M. Galanter, 1982).

Pero este criterio de valoración de los efectos que genera en la personalidad sólo se puede aplicar *a posteriori*, por eso los psicólogos apelan a otros signos orientadores, como son la sanidad o la madurez de las motivaciones y la forma de desarrollarse el proceso en cada persona concreta, así como su historial, lo cual permite en la mayoría de los casos adelantar una valoración *a priori*. Estados de angustia neurótica provocada por conflictos personales mal resueltos, que se pretenden acallar con una huida más o menos desesperada hacia lo religioso, desequilibrios afectivos, momentos de tensión emocional desproporcionada... pueden hacer sospechar sobre la existencia de pseudo-conversiones, más que de auténticas conversiones religiosas.

Para discernir entre la sanidad de una conversión y el carácter neurótico de una pseudo-conversión es necesario tener en cuenta la estructura psicológica del convertido, las motivaciones que le han impulsado, la dinámica de su conversión y el comportamiento religioso y las actitudes consiguientes. Las pseudo-conversiones aparecen en sujetos con

un alto grado de neuroticismo y en psicóticos o prepsicóticos, cuyo psiquismo es inestable, lo que se manifiesta en el ejercicio de su profesión y en sus relaciones afectivas. Sus motivaciones responden más al intento inconsciente de buscar la solución de un conflicto personal que a motivaciones verdaderamente religiosas. En ellas entran en juego la angustia y la culpabilidad, la agresividad, la búsqueda mágica de una solución, etc. (W. James, 1986, 196-197). Estas conversiones neuróticas se dan por lo general de forma súbita, ya que lo emotivo juega un papel fundamental. En ellas los conflictos personales entran en juego desarrollando una intensa angustia; esta situación normalmente va seguida de un proceso de euforia inicial por la aparente resolución del conflicto por medio de lo religioso. Pero el proceso, en lugar de concluir con una articulación sana y estable de la personalidad, lo hace con un proceso de disgregación más o menos agudo, o con un pseudo-equilibrio defensivo que se pone de manifiesto en la inmadurez de la conducta consiguiente (rigidez en el pensamiento, agresividad contenida, etc.). Es frecuente que exista una estrecha relación entre la elaboración religiosa y un proceso patológico agudo, en el que juega un papel fundamental la regresión.

Finalmente, y más allá de las consecuencias de la conversión para el sujeto o de las motivaciones y el proceso, existe un tercer criterio de valoración, que se sitúa a caballo entre la psicología y la ética. Son los métodos de los que se sirven aquellos que buscan o acompañan los procesos de conversión, puesto que éstos pueden ser adecuados, o pueden tener intereses espurios y/o ser claramente claramente destructivos.

**Parte cuarta**

**DESARROLLO MORAL  
Y CULPABILIDAD**

**E**l desarrollo y la coherencia moral no son, como tampoco lo es la culpabilidad, temas exclusivos de la psicología de la religión, pero, dada la cercanía y la relación que existe entre los temas de orden moral y los religiosos, les dedicaré esta última parte.

Las distintas escuelas psicológicas han afrontado de diferente forma el hecho moral y su estudio, haciendo cada una de ellas aportaciones, de ahí la necesidad, una vez más, de un enfoque ecléctico y sintético.

El psicoanálisis, que parte de los descubrimientos efectuados a partir del análisis clínico de sus pacientes, fundamentalmente psiconeuróticos, ha hecho aportaciones fundamentales en torno al análisis de los sentimientos de culpabilidad y de la angustia que éstos generan. Esto es lo que va a llevar a Freud y a sus discípulos a buscar el origen y el desarrollo de los sentimientos de culpabilidad y por lo tanto de la norma moral. Una de sus aportaciones más importantes en este ámbito es la existencia del Super-

yo, una instancia moral en la personalidad generada en la etapa infantil a partir de la introyección de las figuras paternas.

El conductismo se centra fundamentalmente en la afirmación del aprendizaje como única fuente de la conducta. Para Skinner toda conducta se debe únicamente al condicionamiento externo y se niega toda responsabilidad al no existir las condiciones necesarias para el acto moral: voluntad y libertad (B.F. Skinner, 1972b). Todo «sentimiento de culpa» no pasa de ser una respuesta aprendida a situaciones de castigo anteriores. Pero indirectamente hace aportaciones en el proceso de aprendizaje de las conductas morales y provoca investigaciones sobre la coherencia moral.

La escuela cognitivo-evolutiva, a partir de las aportaciones de J. Piaget, hace hincapié especial en la relación entre desarrollo intelectual y comprensión de la bondad o maldad de los actos. La comprensión del desarrollo del Juicio Moral se convertirá así en la principal preocupación de esta escuela.

Todo esto es lo que abordaré en esta última parte.



# El desarrollo y la coherencia moral

## 1. El origen de la moral

Una primera cuestión que debemos abordar es la pregunta sobre el origen de la moral. ¿Qué hay en ella de innata y qué de aprendida? Nos encontramos ante una cuestión debatida, en la que se dan distintas posturas y argumentos.

Algunos autores buscan una fundamentación biológica para explicar algunos aspectos concretos de la conducta moral. Así, W.D. Hamilton (1964) apela al principio de «aptitud inclusiva», popularizado por R. Dawkins (1993) como «el gen egoísta»; según el cual en los animales hay un impulso biológico básico para promover la supervivencia de sus genes, cuidando de sus crías y de las de sus parientes próximos. Pero hay muy poca evidencia que apoye esta teoría biológica, y este hecho también puede explicarse por las relaciones tempranas o por el proceso de socialización. Esto es lo que le lleva a D.T. Campbell (1975) a mantener una postura crítica. Para este autor la evolución biológica puede producir un «altruismo» muy pequeño que frene los impulsos biológicos de los individuos, en comparación con el que necesita una sociedad humana. Esto es precisamente lo que proporcionan los sistemas morales y religiosos, que han surgido en el curso de historia por evolución social.

Otra forma de abordar el tema de la base biológica ha sido el estudio de la empatía. La empatía, la preocupación por los otros y sus sentimientos, es la motivación principal para la ayuda y la preocupación mutua. Pues bien, algunos psicólogos, por estudios comparativos con gemelos, creen que la capacidad para la empatía es innata. Siendo ésta, por tanto, el componente innato de la moralidad. El hecho es que los bebés recién nacidos, cuando aún no ha habido casi tiempo para el aprendizaje, lloran como respuesta al dolor de otro bebé, y a los 14-15 meses reconocen el dolor de otro y lo ayudarán.

Si se discute sobre la base biológica, no hay ninguna duda de la importancia del aprendizaje social en las conductas morales. En él los padres u otros cuidadores juegan un papel fundamental. Los padres controlan la conducta de sus hijos desde los primeros momentos, primero por medio de premios y castigos, y más tarde por el ejemplo, el razonamiento, el apoyo afectivo, etc. (M. Argyle, 2000, 173-175).

## 2. El juicio moral

Pero más interesantes son las aportaciones que hace la psicología, en este caso la corriente cognitiva, cuando aborda el estudio del desarrollo del juicio moral. El niño, y posteriormente el adulto, en su

vida diaria, en sus relaciones con los demás: padres, compañeros de juegos o de profesión, profesores... interactúa, genera conductas, crea situaciones, toma decisiones que son juzgadas por los demás al llegar al estadio adulto, por él mismo como buenas o malas moralmente. ¿Con qué criterios decide? ¿Cómo articula esos criterios? ¿Cómo evolucionan, si es que lo hacen? El conductismo trató de explicar un fenómeno tan complejo como el de la moralidad de la conducta por medio del esquema del aprendizaje, primero clásico y más tarde operante, pero sin duda quien situó el estudio de lo moral desde la psicología fue J. Piaget con su investigación sobre el desarrollo del juicio moral.

#### a) Principales estudios

1. El desarrollo del juicio moral en el niño (J. Piaget)

J. Piaget abordó el desarrollo del juicio moral en relación y como consecuencia de sus estudios sobre

el desarrollo intelectual. Este autor se había interesado, a partir de 1921, por el estudio de la evolución del pensamiento infantil y, tras señalar cuatro etapas en su desarrollo, comenzó el estudio de la forma en que los niños aplican su razonamiento a distintas áreas del conocimiento: razonamiento matemático, adquisición del concepto de volumen... y, también, al desarrollo del juicio moral. A este tema dedicó una parte de sus investigaciones, publicadas en 1932 bajo el título *El criterio moral en el niño* (J. Piaget, 1987; J. Piaget y B. Inhelder, 1982, 124-128). En él utilizó el método clínico de entrevistas semi-estructuradas con alrededor de 20 niños entre 4 y 13 años, a partir de su forma de jugar a las canicas, lo que le permitió señalar y describir las etapas del desarrollo del juicio moral. Sus aportaciones, recogidas en el esquema 11.1, siguen estando prácticamente incuestionadas en lo que a la infancia se refiere (J. Piaget, 1987, 20-22).

En sus entrevistas con los niños sobre el juego de las canicas, sobre pequeños relatos, etc., Piaget

**ESQUEMA 11.1. DESARROLLO DEL JUICIO MORAL SEGÚN J. PIAGET**

Edad	Inteligencia	Práctica de las Reglas	Vivencia de las Reglas	Juicio Moral
0	Sensomotriz	Motor e individual	Reglas no coercitivas	Moral
1	Preo-Operacional			
2				
3				
4	Egocentrismo	Absolutización de las Reglas	Heteronoma de coacción	
5				
6				
7	Lógica Concreta	Cooperación naciente		Relativización de las Reglas
8				
9	Lógica Abstracta	Codificación de las Reglas	Moral Autónoma de cooperación	
10				
11				
12				
13				
14				

abordó sucesivamente el papel que para el niño juegan las reglas, el castigo, etc., y de sus contestaciones deduce, además de otros aspectos que presentaré en el apartado dedicado al desarrollo moral, que en el juicio moral del niño se dan dos etapas claramente diferenciadas: la primera, que Piaget denominó «heterónoma», en los menores de 10-11 años aproximadamente; y la segunda, «autónoma», que empieza en torno a los 10 años y que se alcanza en torno a los 13-14 años (J.H. Flavell, 1982, 310-317; G. Gatti, 1988, 118-119; J. Piaget, 1987):

- La *etapa heterónoma* se denomina así porque el niño recibe el criterio último del juicio moral desde fuera de él mismo, de los adultos. Ellos son los que dicen lo que es bueno y lo que es malo, y el niño, aún intelectualmente imposibilitado para realizar sus propios razonamientos morales, acepta este criterio. Es un tiempo en que el niño, ante la ley recibida, se siente obligado a responder adecuadamente o a recibir de forma automática el castigo que del mismo incumplimiento se deriva.
- En la *etapa autónoma*, por el contrario, el niño, que ya posee razonamiento abstracto, se encuentra capacitado intelectualmente para hacer sus propios razonamientos morales, y por lo tanto para darse razones de lo que es bueno y de lo que es malo. La norma en esta etapa no es algo únicamente impuesto por los adultos, sino necesario para la organización social: para el juego socializado, para la organización en casa o en la escuela. El cumplimiento de las normas tiene como fin posibilitar la convivencia en común y la cooperación para el logro de

determinados fines, y su incumplimiento supone ahora sanciones sociales. El niño que no cumple las reglas del juego será tenido como tramposo y rechazado por el grupo.

## 2. L. Kohlberg

Posteriormente son las investigaciones efectuadas por L. Kohlberg, primero con niños y adolescentes de 10, 13 y 16 años (L. Kohlberg, 1958) y, posteriormente, con adolescentes y adultos (L. Kohlberg, 1973, 179-204; 1989, 71-100), las que continuaron el pensamiento de Piaget. En ellas, a partir de la presentación de dilemas morales, Kohlberg descubrió que el paso de la moral heterónoma a la moral autónoma es más complejo y lento de lo que Piaget suponía.

Kohlberg, ya desde su tesis doctoral en 1958, se interesó por las aportaciones de Piaget. Tanto en ella como en sus investigaciones posteriores partía de los mismos presupuestos teóricos de Piaget; la existencia de estadios que avanzan siguiendo una secuencia invariable, así como de su metodología clínica; pero en sus entrevistas se sirvió de dilemas morales para señalar el momento del desarrollo en el que se encuentran sus entrevistados. A partir de sus estudios con adolescentes y jóvenes señaló la existencia de un 4º, 5º y 6º estadios posteriores a los tres señalados por Piaget (G. Gatti, 1988, 87ss.; L. Kohlberg, 1992, 34, 405-462). Para Kohlberg, como recoge el esquema 11.2, el desarrollo del juicio moral pasa por tres niveles: pre-convencional, convencional y post-convencional, cada uno de los cuales tienen a su vez dos estadios.

## ESQUEMA 11.2. DESARROLLO DEL JUICIO MORAL SEGÚN KOHLBERG

Nivel y Estadio	¿Qué es bueno?	Razones para hacer el bien	Perspectiva social del estadio
<b>Nivel I: Pre-convencional</b>			
Estadio 1: Orientación al castigo y la obediencia	No violar las normas por temor al castigo, obedecer como bien en sí mismo, y evitar el daño físico a las personas y a las propiedades.	Evitar el castigo, el poder superior de las autoridades.	Punto de vista egocéntrico. No considera los intereses de otros o reconoce que son distintos de los de él; no relaciona dos puntos de vista. Las acciones se consideran físicamente más que en términos de los intereses psicológicos de los demás. Confusión de la perspectiva de la autoridad con la propia.
Estadio 2: Relativismo instrumental	Obedecer las normas sólo cuando es por el propio interés inmediato; actuar según los propios intereses y necesidades y permitir que los otros hagan lo mismo. El bien es lo justo, un intercambio igualitario, un trato, un acuerdo.	Satisfacer las propias necesidades o intereses en un mundo en el que hay que reconocer que los demás también tienen sus propios intereses.	Perspectiva concreta individualista. Consciente de que todos tienen intereses que perseguir y que pueden entrar en conflicto; el bien es relativo (en el sentido concreto individualista).
<b>Nivel II: Convencional</b>			
Estadio 3: Orientación del buen chico o de la buena chica	Vivir de acuerdo con lo que las otras personas esperan de un buen hijo, hermano, amigo, etc. «Ser bueno» es importante y significa tener buenos motivos y mostrar interés por los otros. También significa el mantener relaciones mutuas, como la confianza, la lealtad, el respeto y la gratitud.	Necesidad de ser una buena persona ante sí mismo y ante los demás. Creer en la Regla de Oro. Deseo de mantener las reglas y las normas que apoyan la conducta estereotipadamente buena.	Perspectiva del individuo en relación a otros individuos. Conciencia de sentimientos compartidos, acuerdos y expectativas que toman primacía sobre los intereses individuales. Relaciona puntos de vista a través de la Regla de Oro concreta poniéndose en lugar del otro. Todavía no considera una perspectiva de sistema generalizado.
Estadio 4: Mantenimiento de la ley y el orden	Cumplir con el propio deber real con el que uno se compromete. Las leyes deben cumplirse excepto en casos extremos donde exista conflicto con otros deberes sociales prefijados. El bien es también contribuir a la sociedad, al grupo o a la institución.	Mostrar respeto a la autoridad, mantener las instituciones, evitar la ruptura del sistema «en el caso de que alguien lo intentase» y evitar los imperativos de la conciencia por conseguir un bien particular (es fácilmente confundible con la creencia en las normas y en la autoridad del estadio 3).	Diferencia del punto de vista de la sociedad de acuerdos o motivos interpersonales. Toma el punto de vista del sistema que define roles y reglas; considera las relaciones interpersonales en términos de lugar en el sistema.

### Nivel III: Post-convencional

Estadio 5: Orientación hacia el contrato social

Ser consciente de la variedad de los sistemas de valores y opiniones que mantienen las personas, y que la mayor parte de los valores y las reglas son relativas dentro de su grupo. Estas reglas deberían mantenerse, pero por encima está la imparcialidad y el contrato. No obstante, ciertos valores y derechos no son relativos, como la vida y la libertad, y deben mantenerse en cualquier sociedad, sea cual sea la opinión de la mayoría.

Estadio 6: Principios éticos universales

Seguir los principios éticos que uno mismo ha elegido. Usualmente las leyes particulares o los acuerdos sociales son válidos porque se apoyan en tales principios. Cuando las leyes violan estos principios hay que actuar de acuerdo a ellos. Los principios son principios universales de justicia: la igualdad de los derechos humanos y respeto por la dignidad de los seres humanos como individuos.

El sentido de la obligación a la ley a causa del contrato social de ajustarse a las leyes por bien de todos y para proteger los derechos de todas las personas. El sentido del compromiso hacia el contrato que se emprende libremente para con la familia, amistad, confianza y en las obligaciones laborales. Preocupación de que las leyes y los deberes tengan por base la utilidad general y racional: «el mayor bien para el mayor número de personas».

La creencia como persona racional en la validez de principios morales universales y el sentimiento de compromiso personal hacia ellos.

Perspectiva anterior a la sociedad. El individuo racional consciente de los valores y derechos antes de acuerdos sociales y contratos. Integra las perspectivas por mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y proceso debido. Considera puntos de vista legales y morales; reconoce que a veces están en conflicto y encuentra difícil integrarlos.

Perspectiva de un punto de vista moral del que parten los acuerdos sociales. La perspectiva es la de un individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y como tales se las debe de tratar.

Adaptado de L. Kohlberg, 1992, 188-189.

Para Kohlberg, el nivel pre-convencional, propio de los niños y de algunos adultos, se caracteriza porque los dilemas morales se resuelven desde la perspectiva concreta del sujeto, que es incapaz de adoptar un punto de vista social. El nivel convencional se caracteriza porque el sujeto se sitúa como miembro de la sociedad y la fuente de la moralidad la recibe de ésta. Finalmente, en el nivel post-convencional el sujeto apela a principios morales superiores a la misma sociedad, como el derecho a la vida, la dignidad humana... El estadio 6° posee una forma de pensamiento dialéctica: acepta la paradoja, la multiplicidad de los sistemas y la pluralidad de los modelos de coherencia (R. Hersch y otros, 1984, 54-70).

Según este autor, estos estadios se desarrollan siempre siguiendo el mismo orden secuencial, pues cada uno engloba al anterior, aunque no se den en todos los sujetos a las mismas edades, ni todos lleguen en su desarrollo al nivel post-convencional (según sus estudios menos del 25% de la población americana alcanza el estadio 5°), y al estadio 6° únicamente una minoría de la población adulta. Su desarrollo es generalmente más rápido en los medios urbanos y en las clases sociales altas y medias que en las populares. Ahora bien, en cualquier caso, una vez que se adquiere un determinado estadio de razonamiento moral, no se retrocede a estadios anteriores. Según estudios comparativos, estos niveles

y estadios aparecen en culturas distintas y son independientes del sexo y las creencias religiosas.

Pero se han levantado críticas de fondo al pensamiento y a las investigaciones de Kohlberg, que deben ser tenidas en cuenta. Estas críticas se centran en el rechazo de la universalidad de sus estadios, la no consideración que Kohlberg hace a la influencia del medio ambiente, y en la ausencia en sus investigaciones y en su modelo de comprensión del papel del afecto, de las características de personalidad y de las habilidades sociales (C. Medrano, 1999). Pero más de fondo, a mi modo de ver, es la efectuada por C. Gilligan (1993), quien señala que el pensamiento sobre el juicio moral de Kohlberg responde al modelo kantiano, pero no tiene en cuenta otras formas de abordar los dilemas morales y de desarrollar los juicios correspondientes, a partir de un modelo moral basado en el bien común y en la misericordia.

#### *b) Descripción del desarrollo moral*

*El niño entre 0-2:* En esta primera etapa no existen prácticamente reglas sino únicamente juego motor individual en función de los deseos y las necesidades motrices. El niño coge las cosas y las tira, juega con ellas, se desplaza... No existen conductas morales al no existir conciencia de norma. Pero el hecho de que el niño de esta etapa no actúe moralmente no significa que no sea en el futuro un sujeto de conductas morales. Ésta es una etapa de preparación remota. El niño necesita una coherencia educativa en las actitudes de los educadores que le den seguridad. Necesita ser educado en hábitos de orden y de limpieza, que irán creando en él la capacidad de renunciar a los propios caprichos en aras de la alegría y de la aprobación de los padres. Esta aprobación o desaprobación por parte de los adultos con los que comparte la vida es el origen de la distinción entre el bien y el mal (J.M. Aragón Mitjans, 1965, 197-205, 331-339).

*El niño entre 2-6 años:* Los niños de estas edades aún no son capaces de desarrollar una plena socialización entre los iguales. Juegan juntos pero cada uno su propio juego, sin preocuparse de los juegos de sus compañeros, que les sirven de telón de fondo. Las interacciones son cortas y sirven para que los

otros le sugieran juegos que él desarrolla, para compartir o pelearse por los juguetes... Es una etapa en la que el juego es egocéntrico y en la que no existen propiamente reglas en él. Por el contrario, la relación que tiene con los adultos, que son la fuente de su *juicio moral*, es de comenzar el proceso de obedecer lo que mandan, pero no obedecen tanto por el mandato en sí cuanto por la persona que manda. Es bueno o malo lo que consideran los adultos como tal (J.M. Aragón Mitjans, 1965, 205-218, 339-354). Según el psicoanálisis, en esta etapa el valor afectivo de la autoridad paterna juega un papel muy importante. Es a partir de esta relación afectiva como va naciendo la conciencia de lo bueno y de lo malo, y consiguiendo de la norma, y como nacerá la conciencia moral en el niño. Es el momento designado por Piaget de *moral heterónoma*, en que el criterio de lo que es bueno o malo no procede del niño, sino de los adultos que le rodean.

Junto a esta primera característica del juicio moral infantil existe una segunda: el *realismo moral*. El niño, que aún se encuentra, intelectualmente hablando, en la etapa preoperatoria y con una capacidad de relación incipiente con los otros, juzga que las obligaciones y los valores están determinados por la ley o la norma en sí misma, independientemente del contexto en que se da la acción, de las intenciones del que la efectúa y de las relaciones con los demás (J. Piaget y B. Inhelder, 1982, 126). Así en estas edades valora más el daño objetivo que la intencionalidad. Unida a esta conciencia de lo que es bueno y malo procedente de las ordenes de los adultos e independiente de la intencionalidad de los sujetos, y como consecuencia de ella, el niño adquiere conciencia del castigo que le sobreviene cuando comete la falta. Este castigo tiene, según la concepción infantil, una función expiatoria. Los niños de estas edades creen que el delito es castigado automáticamente por algún acontecimiento desgraciado. Como dice el dicho popular: «Dios castiga sin piedra ni palo»; es lo que Piaget denomina *justicia inmanente* (J. Piaget, 1987, 211-220). Es, también, el momento en que hace su aparición el sentimiento de culpabilidad de forma incipiente aún, pero, dada la dificultad de valoración de la intencionalidad de los actos y por lo tanto de la culpa objetiva, ésta se vive como reflejo de las actitudes de los adultos a sus conduc-

tas. Todo este desarrollo de la moralidad influye en su desarrollo religioso y viceversa, así como en su imagen de Dios, al ponerse en relación la concepción antropomórfica que tiene de Él y la justicia inmanente (I.H. Caruso, 1943; A. Godin, 1963, 97-121; R. Vianello, 1976, 251-256).

*El niño entre 7-11 años:* A partir de los 6 y los 8 años aproximadamente el niño comienza a jugar juegos reglados con otros niños, que aprende de los niños inmediatamente mayores. Así descubre el juego como un medio de competir y de ganar a sus compañeros. Es el tiempo de la cooperación y de la competición naciente. El niño siente la alegría de jugar con los demás y de ganarles observando reglas comunes. Para ello es necesario *el conocimiento y la codificación de las reglas*, que los niños de estas edades hacen cumplir rígidamente. En este momento de su desarrollo vive la regla como algo «sagrado» e inmutable. La han creado los adultos, la hizo Dios y es así. No se puede cambiar. Este sentimiento de inmutabilidad viene dado por el hecho de que el niño, que aún no controla suficientemente la cooperación con los otros, necesita ahora de la seguridad de la norma como anteriormente necesitó de la seguridad de los adultos. Según avance en seguridad en la comprensión de los juegos y en la relación con los iguales, las reglas perderán su carácter incuestionable y progresivamente se irá flexibilizando su utilización. Pero, según se progresa en la etapa, la regla va perdiendo su carácter inmutable, y así, hacia los 10-11 años, a los niños que juegan juegos reglados ya no sólo les interesa la regla como medio de cooperar y entenderse, sino que se atreven a modificar las reglas considerando todas las variaciones posibles. Se está preparando el paso de la moral heterónoma a la moral autónoma de Piaget, o del nivel pre-conventional al nivel convencional de Kohlberg. En definitiva, el interés que tiene el juego para los niños de esta edad ya no es psicomotor como en la etapa anterior, sino social, y esto es lo que va a posibilitar el desarrollo del juicio moral.

Pero no sólo existen cambios en la comprensión y en la utilización de las reglas, sino, también, en la comprensión de lo que es bueno y de lo que no en la fundamentación de su moralidad. El niño poco a poco va comprendiendo el sentido profundo del bien y del mal (J.M. Aragó Mitjans, 1965, 218-229,

354-403). Si en la etapa anterior valoraba la culpa en función del daño realizado, poco a poco, a partir de los 9-10 años, comienza a valorar más la *intencionalidad* que el daño objetivo. También en estas edades comienza la progresiva adquisición de algunos valores. En este proceso juegan un papel importante los modelos de identificación, como son los personajes de los cuentos infantiles, de la televisión, del deporte..., que comienzan a ser admirados por los valores a los que hacen referencia: vitalidad, belleza, bondad, valor... Entre estos modelos de referencia, como es natural, juegan un papel fundamental las personas concretas con los que el niño se identifica afectivamente. También en este proceso de maduración en la adquisición de los valores y de las primeras identificaciones con los modelos adultos surge la necesidad de mejora y de perdón.

«Estimado padre celestial: Espero que no estes enfadado con los hombres por sus malas obras. Si estas enfadado perdonanos a todos y haz que mejoremos. Esperando esto se despide: Jorge. 10 años» (p. 72).

En cuanto a su concepción del castigo, los niños van pasando poco a poco de una concepción expiatoria a una concepción *retributiva*. Continúa la progresiva desaparición de su concepción de la justicia inmanente: según Piaget, el 73% de los niños entre los 7 y 8 años sigue creyendo en ella, a los 9-10 años el 54%, y a los 11-12 años ya únicamente el 34% (J. Piaget, 1987, 211-220).

El final de la etapa se encuentra cuando el niño alcanza en su desarrollo cognitivo la capacidad de reciprocidad, de ponerse en lugar del otro y con ello de objetividad en su juicio. Es el paso de una moral del deber, de una moral aceptada sin más como obediencia a los adultos, moral de coacción, a una moral del bien sustentada en su propio razonamiento y como cooperación con los demás, *moral de cooperación*.

*Los preadolescentes:* Con el logro de las operaciones formales y la asunción de roles en las relaciones sociales, el niño puede dar el paso a una nueva etapa de su razonamiento moral. Este paso no se da automáticamente por la superación de la lógica concreta, puesto que ésta es condición necesaria pero no suficiente (J.J. Conger, York 1979), pero posibilita que el preadolescente en su juicio moral no

dependa ya del juicio de los adultos para señalar lo que es bueno o lo que es malo: moral heterónoma, sino de su propio razonamiento: moral autónoma, que según Piaget se alcanza plenamente a los 13-14 años. ¿Qué considera y justifica como bueno? Para Kohlberg, lo que los otros esperan de él. El preadolescente tiene necesidad de ser un «buen chico», de cumplir las expectativas que los otros proyectan sobre él. Ser un buen hijo, un buen estudiante... incluso cuando hace lo contrario lo hace a sabiendas de que no está bien. Y espera de los demás que cumplan también con lo que él espera de ellos, sin aceptar muchas veces sus limitaciones. Nos encontramos en el nivel convencional de Kohlberg, en el tercer estadio, que es el más elevado que alcanzan en su desarrollo moral muchos adolescentes y adultos. Pero, aunque en este momento su concepción de lo que es bueno depende de lo que los otros esperan de él, es consciente de que no se puede pedir a todos lo mismo. Deja de concebir la ley como algo idéntico para todos. Su capacidad de reciprocidad le permite tener en cuenta las circunstancias personales de cada cual, así como de la intencionalidad de las acciones que según Aragón alcanza el 100% de los preadolescentes de 12 años (J.J. Conger, 1979).

*Los adolescentes:* A partir del tercer estadio de Kohlberg, el desarrollo del juicio moral no depende ya tanto del desarrollo intelectual cuanto de la educación recibida. El hecho es que muchos adultos permanecen a lo largo de su vida en el estadio 3º: ser «buenas personas», parecer tales, cumpliendo lo que los otros esperan de ellos, sin alcanzar el 4º. Éste puede comenzar en la mitad de la adolescencia. En él el adolescente no sólo se ve necesitado de ser una buena persona, sino que es capaz de adoptar la perspectiva de todo el sistema social en contraste con la perspectiva del grupo inmediato. Esto implica una mayor amplitud cognitiva porque supone la capacidad de tener en cuenta los intereses de cada grupo constituido y compararlos a los intereses del conjunto social. Así en este estadio el sujeto considera que lo bueno, lo justo, es mantener las instituciones sociales, las leyes y el orden excepto en los casos extremos en que exista conflicto con otros deberes sociales. No antes de los 20 años algunos sujetos, menos del 25% de la población según Kohlberg, sitúan su razonamiento moral en un tercer nivel, el nivel post-

convencional, en el que la valoración de los hechos y las actitudes no se hace ya a partir de las normas sociales sino de principios éticos previos a aquéllas e incuestionables, que hace que los sujetos en algunas ocasiones se vean empujados a objetar en conciencia, o a ir a contracorriente de las convenciones sociales.

### 3. La coherencia moral

#### *a) Coherencia moral y resistencia a la tentación*

Una cuestión que surge al estudiar el desarrollo del juicio moral es la relación de éste con las conductas morales que el sujeto desarrolla en la vida diaria. ¿Es suficiente la existencia de un nivel superior en el juicio moral para que las conductas que se sigan sean coherentes con este nivel de juicio? El problema de la «coherencia ética» o de la «resistencia a la tentación», como la han denominado otros autores, ha sido objeto de estudio por parte de la psicología. De los datos de estos estudios, parece desprenderse que no siempre los que tienen un juicio moral más elevado tienen una conducta en consonancia con su razonamiento, si bien los estudios arrojan resultados distintos (A. Blasi, 1980). Veamos algunos estudios más importantes:

H. Hartshorne y M.A. May (1928) abordaron la «resistencia a la tentación» en una serie de estudios pioneros y clásicos en este campo. En ellos, por medio de tests de resistencia a la tentación, estudiaron a unos 11.000 escolares, pero sus resultados fueron poco satisfactorios porque las correlaciones entre test-retest fueron bajas, por lo que la capacidad de predicción de estos tests sobre las futuras conductas morales fue puesta en entredicho. Aun así estos estudios deben ser tenidos en cuenta porque algunos de sus datos fueron avalados por el estudio posterior de R.E. Grinder (1964), que analizó una muestra de niños sobre su resistencia a la tentación, para lo que utilizó «el arma de rayos» (un aparato simulado), en el que se podían cometer trampas para ganar premios. Este estudio concluyó que el 80% de los niños de 10-11 años de la muestra hacían trampas.

De estos estudios surge una nueva cuestión: ¿Existe relación entre «resistencia a la tentación» y



edad? Los datos de H. Hartshore y M.A. May (1928) señalan que no existe aumento en honestidad entre los 11 y los 14 años; y los de R.E. Grinder (1964) aportan que tampoco entre los 7 y los 11 años. A éstos hay que añadir un nuevo estudio, en este caso realizado por L. Sears y otros (1965), que tampoco la encuentran entre los 4 y los 6 años.

Posteriormente se efectuaron estudios en los que se pusieron en relación la valoración del razonamiento moral hecha a partir de los dilemas de Kohlberg y la conducta moral. Entre éstos cabe citar el realizado por el mismo L. Kohlberg (1992, 260-263; E. Pérez-Delgado y R. García-Ros, 1991, 65ss.) entre un grupo de estudiantes a los que, después de valorar su nivel en el juicio moral, se les filmó con cámara oculta en el transcurso de un examen en el que pudieron copiar. De ellos lo hicieron el 15% con razonamiento moral post-convencional, el 55% con razonamiento moral convencional y el 70% con razonamiento moral pre-convencional. Como puede observarse, en este estudio se dio una correlación suficientemente significativa entre los dos factores para afirmar que el nivel del juicio moral es una condición necesaria, pero no suficiente, para la conducta moral, y que en la actualidad éste es el mejor predictor de la conducta moral. Las explicaciones que se dieron para justificar el 15% de post-convencionales que habían copiado fueron otros factores de menor importancia como los factores emocionales o la debilidad de carácter.

#### *b) Religión y coherencia moral*

En cuanto a la relación entre religiosidad y conducta moral, cabría esperar que la primera tuviera algún efecto sobre la segunda. Se han efectuado investigaciones en una doble dirección: unos referidos a la resistencia a la tentación y otros referidos a las conductas de ayuda.

#### *1. Religión y resistencia a la tentación*

En cuanto a los primeros estudios, los resultados indican que la religión tiene escasa influencia a la hora de reducir la deshonestidad o el engaño. Los estudios de H. Hartshore y M.A. May (1928), ya ci-

tados, no encontraron ninguna relación esencialmente entre religión y honestidad o engaño. Posteriormente T. Hirschi y R. Satrk (1969) descubrieron que los niños que asistían regularmente a la iglesia no cometían menos actos ilegales; y R.E. Smith y otros (1975), en una situación cuasi-experimental, encontraron que los estudiantes de una universidad religiosa no copiaban menos en una prueba de selección. La investigación de R. Middleton y S. Putney (1962) también mostró que en los exámenes copiabán más los preocupados por cuestiones religiosas que los escépticos. Las personas religiosas sólo se distinguieron consistentemente en dos áreas de preocupación moral: en la toma de estupefacientes y en el sexo. En resumen, de las investigaciones de que disponemos desde los años veinte hasta hoy, con muestras y medidas diversas, permite concluir que no hay ninguna evidencia de que las personas religiosas sean más honradas que los menos religiosos o los no religiosos.

#### *2. Religión y conductas de ayuda*

En otra dirección, J.M. Darley y C.D. Batson (1973) realizaron un estudio de campo bajo condiciones controladas denominado «del Buen Samaritano», con el fin de explorar los factores personales y situacionales que determinan la conducta de ayuda. En esta investigación participaron cuarenta estudiantes varones del Seminario Teológico de Princeton a los que se les dijo que el estudio era sobre «la educación religiosa y las vocaciones». Después de una sesión inicial de comprobación, en la que se evaluó su tipo de religiosidad (extrínseca, intrínseca o de búsqueda), se les envió uno por uno a un edificio cercano, a dar una charla, a unos sobre «Posibilidades de trabajo» y a otros sobre «La parábola del Buen Samaritano». Antes de marcharse hacia el edificio en el que debían hablar, a unos se les dijo: «Le quedan pocos minutos para qué esté dispuesto el auditorio», y a otros: «¡Es tarde! Le están esperando desde hace unos minutos. Es mejor que se dé prisa». En el camino, cada sujeto tenía que pasar por una calleja donde había una «víctima» (confabulada con los experimentadores), sentada junto a una puerta, con la cabeza caída, con los ojos cerrados y sin moverse, que tosió dos veces y gimió. Si el sujeto se pa-

raba a preguntar o a ofrecer ayuda, la víctima declinaba su ayuda, explicando que sus dificultades respiratorias pasarían pronto cuando hiciera efecto una píldora que acababa de tomar.

Los resultados arrojan que sólo 16 de los 40 seminaristas (40%) ofrecieron ayuda.

De las tres hipótesis que se plantearon, y que fueron evaluadas por medio de análisis de varianza, regresión múltiple y correlación lineal, los resultados aportaron que:

- El mejor indicador del grado de ayuda es la urgencia con que se les envió a dar sus charlas.
- El contenido de la charla parece indicar una pequeña diferencia a favor de que, como en la parábola, ayudan menos los que están preocupados en pensamientos religiosos y éticos.
- El tipo de religiosidad no mostró ninguna relación con la variable «conducta de ayuda», así como tampoco las variables de personalidad.

Posteriormente, con el fin de comprobar los resultados, y de estudiar la relación entre religiosidad intrínseca/extrínseca y necesidad de ayuda, C.D. Bat-

son (C.D. Batson y R.A. Gray, 1981) realizó un nuevo experimento que denominó «ayudando a Janet». En esta investigación, a 60 mujeres, estudiantes de Psicología de la Universidad de Kansas, que eran al menos ligeramente religiosas, se las puso, una a una, en una situación experimental, que implicaba un intercambio de notas escritas con «Janet». Ésta era otra participante (en realidad una persona ficticia) que decía sentirse sola y que necesitaba ayuda sobre algunos problemas. La mitad del tiempo Janet pidió expresamente a la participante real que se encontrara con ella para una larga conversación, y la otra mitad del tiempo decía claramente que estaba resuelta a solucionar sus problemas ella sola. ¿Cómo respondieron las participantes ante estas dos posturas de Janet? Cuando Batson y Gray examinaron las contestaciones concluyeron que los que tienen una religiosidad de orientación intrínseca sienten una mayor necesidad de ayudar, incluso si la otra persona no quiere ayuda, pero para C.D. Batson (1990) probablemente esto se debe a la necesidad de «parecer bueno», considerando que la dimensión religiosa de «búsqueda» es el mejor predictor y más directo de la conducta de ayuda.

## La culpabilidad

**L**a abundancia de bibliografía sobre la culpabilidad, probablemente el tema en relación con la moral más estudiado por la psicología, hace que sea difícil de sintetizar. Pero antes de abordar esta tarea, y como punto de partida, dedicaré este primer apartado a delimitar algunos términos importantes, lo que me permitirá una mayor precisión en la exposición posterior.

### 1. Culpa, culpabilidad y angustia

Es frecuente que el término «culpabilidad» aparezca en la literatura unido al de «culpa», muchas veces utilizados indistintamente como sinónimos. Otras veces, con intención de una mayor precisión, aparecen diferenciados e incluso contrapuestos. De hecho, resulta menos equívoco utilizar el término «culpa» para señalar exclusivamente los aspectos objetivos de la responsabilidad de una acción u omisión frente a una norma legal, un principio moral o una costumbre social, y utilizar el término «culpabilidad» para expresar la vivencia (utilizo «vivencia» y no «sentimiento», con el fin de señalar su complejidad) que la culpa provoca en la persona. Por lo tanto, la culpa hace referencia a una realidad objetiva, medible judicial, moral o socialmente, mientras que la culpabilidad tiene un carácter eminentemente sub-

jetivo. Pero la relación entre culpabilidad y culpa no es una relación automática entre una y otra. La culpabilidad no siempre es acorde, por exceso o por defecto, con la culpa objetiva. Es frecuente que determinadas acciones u omisiones se vivan con indiferencia a pesar de la culpa objetiva que entrañan, y que otros hechos sean vivenciados con una excesiva culpabilidad.

Muchas veces la culpabilidad provoca sentimientos de angustia. Por eso considero necesario detenerme un momento en su descripción. La angustia se diferencia del miedo en la ausencia de un objeto consciente que la cause. Ésta es su principal característica. El sujeto vivencia un malestar interno amenazante, que le impide un ejercicio gozoso de su existencia, pero no es capaz de reconocer la causa de ese malestar. El psicoanálisis propone que la angustia, como todo fenómeno psicológico, tiene una causa real, que en este caso no es conocida por el que la padece, porque hunde sus raíces en su inconsciente. Así la angustia tiene un origen inconsciente, que la hace irracional para el mismo que la sufre, de ahí que no exista posibilidad de una respuesta adecuada, mientras que la causa permanezca en el reino de lo inconsciente. El hecho es que, en un intento de defenderse de ella, es frecuente que se derive a objetos o situaciones, generando fobias, síntomas físicos, somatizaciones, etc. Para el psicoanálisis el único

camino de solución es el análisis del inconsciente con el fin de reconocer la causa de la angustia y poder así ponerle remedio.

## 2. Tipos de culpabilidad

### a) ¿Es toda culpabilidad enfermiza?

La relación entre culpabilidad y angustia ha hecho que se plantee su valoración patológica. ¿Es toda culpabilidad enfermiza? Esta pregunta y su contestación tienen su propia historia.

Cuando Freud abrió su consulta en Viena a finales de siglo la mayoría de sus pacientes presentaban síntomas neuróticos, o lo que es lo mismo, vivencias de angustia. El análisis de esos pacientes reveló sentimientos de culpabilidad inconscientes que hundían sus raíces en vivencias infantiles (P. Gay, 1989, 464ss.). La pregunta estaba planteada: ¿Toda culpabilidad hunde sus raíces en experiencias infantiles y genera síntomas patológicos? De la obra de Freud no creo que se deduzca necesariamente esta conclusión, puesto que sus afirmaciones son más complejas y matizadas, pero sí de otros autores de esta corriente de pensamiento, como es el caso del Dr. Hesnard, que en su obra *Moral sin pecado* (A. Hesnard, 1954) abogaba por la eliminación de la culpabilidad, instaurando una «moral sin pecado», que ahorraría al hombre la angustia y la agresividad propias de la culpabilidad, que le repliegan sobre sí mismo, le alienan y le deterioran (L. Beinaert, 1986).

Hoy la mayoría de los autores defienden una postura menos radical que la A. Hesnard, afirmando no sólo la existencia sino la necesidad de una culpabilidad sana, que permita al sujeto hacerse consciente y responsable de sus acciones, y que le impida la insensibilidad moral (C. Castilla del Pino, 1981, 54-55, 177ss.), pues esta insensibilidad moral sería tan patológica como una culpabilidad neurótica.

Pero con ello no se afirma sin más que toda culpabilidad sea sana, sino que se establece una frontera entre distintos tipos de culpabilidad, una sana y la otra enfermiza. Esta última, por desgracia, no es infrecuente. El hecho es que a lo largo de la historia de la espiritualidad y de la acción pastoral ha sido una preocupación constante (T. Goffi, 1961). Varios psi-

coanalistas (E. Fromm, 1982; 1983a; 1984b; M. Klein, 1937; 1945) señalan la existencia de estos dos tipos a los que dan distintas denominaciones, y de los que señala diferentes momentos para su aparición en el desarrollo de la personalidad. Todos ellos hacen hincapié en el carácter evolutivo de la culpabilidad, y señalan como inmaduras y enfermizas las fijaciones o regresiones del sujeto a etapas anteriores del desarrollo, que crean sentimientos de culpabilidad inmaduros, en el mejor de los casos, si no son insanos. Así pues, la psicología profunda afirma que la razón que genera toda culpabilidad patológica, al nacer de una fijación o regresión a estadios anteriores del desarrollo, se encuentra en el mundo inconsciente, si bien sus efectos (ansiedad, angustia) y sus razones aparentes, que no son sino racionalizaciones del conflicto, se sitúan en el nivel consciente (J. Cordero, 1976, 275-279).

### b) Culpabilidad madura e inmadura

Podemos así diferenciar al menos entre una culpabilidad madura y otra inmadura. La Tabla 12.1 recoge los criterios de discernimiento entre una y otra:

**Tabla 12.1. Tipos de culpabilidad**

Actitud	Temor a	Sentimiento	Valoración psicológica
Narcisista	Ser dañado	Angustia	Inmadura
Empática	Dañar	Pesar	Madura

Si se encuadran los sentimientos de culpabilidad en el desarrollo del niño y en su proceso de socialización, aparecen en él dos actitudes distintas: el egocentrismo narcisista y la apertura empática al otro. Para Freud el hombre desde su nacimiento, por causa del principio de placer, se centra en sí mismo, en la capacidad de encontrar placer, seguridad, bienestar... en las cosas y personas que le rodean. El narcisismo se encuentra por tanto en la base de la naturaleza humana. Será el proceso de socialización y el principio de realidad, que se impone en este proceso, los que harán que el hombre tenga que descentrarse de sí mismo y se abra a los demás. Hay, pues, en el planteamiento freudiano una actitud natural en el

hombre, el narcisismo, que será reconducido por la educación, pero al que siempre hay una tendencia a retrotraerse. Esto es lo que explicaría que en la práctica estas dos posturas no se excluyan entre sí sino que muchas veces convivan. Esta concepción freudiana no es aceptada por otras corrientes, como por ejemplo los humanistas, que consideran que el hombre es un ser naturalmente abierto a los otros desde sus inclinaciones o desde sus necesidades (C. Castilla del Pino, 1981, 100-119), y que es un mal proceso de socialización el que genera el narcisismo. En cualquier caso, sea cual sea la interpretación, ambas actitudes están presentes en el desarrollo humano, por eso resulta útil diferenciarlas como punto de partida para la comprensión de la culpabilidad.

Partiendo de esta actitud básica, se puede señalar como inmadura la culpabilidad fundamentalmente egocéntrica. En ella se centra todo en torno al sujeto, y no al daño que ha podido cometer con sus acciones u omisiones. Lo que le preocupa es el daño que la situación culpable le puede generar a él como la ruptura de su imagen ante los demás, su propia autoestima. Los sentimientos que se generan son múltiples, pero si hubiera que señalar uno central sería la angustia (K. Horney, 1984, 187-211).

Frente a este tipo de culpabilidad aparece otra más madura, en la que el sujeto desprendido de sí mismo como único centro de la realidad percibe la acción culpable en relación con aquello que le rodea. Es capaz de situarse entre otros y valorar el daño que generan sus acciones. En este tipo de culpabilidad hay una sana aceptación de uno mismo como culpable, y, desde la aceptación más profunda, hay un intento de reparar el daño cometido. En esta vivencia de la culpabilidad existe un sentimiento maduro, por el que el hombre asume sus responsabilidades y compromisos, y gracias al cual puede ocurrir que se dinamice hacia una nueva y correcta relación con la realidad, aunque también puede ocurrir que se cierre sobre sí mismo estableciendo un círculo vicioso, que le lleve a la depresión, fuente de nuevos errores y por lo tanto de nuevas culpabilidades (C. Castilla del Pino, 1981, 177-189).

Además de esta actitud básica es necesario tener en cuenta el proceso educativo, otro elemento que juega un papel fundamental en la maduración de la

moralidad y en la construcción de una culpabilidad sana. Por medio de él los educadores van incidiendo progresivamente en la construcción e interiorización una determinada escala de valores, que si es sana y se vive de forma coherente y autónoma se convierte en un elemento fundamental de sanidad y madurez, y en caso contrario, de inmadurez e incluso de enfermedad (H. Bissonier, 1973, 183-193; J. Lorimier, 1971, 251ss.).

**Tabla 12.2. Moralidad madura y educación**

Para que exista es necesario:	Si no existe supone:
Una escala de valores	Amoralidad
Una escala de valores autónoma	Inmadurez en el juicio moral
Coherencia entre los valores y las acciones	Incoherencia
Proporción entre culpa y culpabilidad	Patología en relación con la proporcionalidad

También es necesario que exista una coherencia real, dentro de las limitaciones humanas, entre la escala de valores, personalmente articulada y asumida, y las actuaciones concretas, así como la existencia de una proporcionalidad entre culpa y culpabilidad.

En este proceso educativo los padres son los principales agentes, de ahí la importancia para que no fomenten sentimientos de culpa, sin ayudar al niño a encontrar cauces objetivos de reparación, ni se conformen con expresiones de arrepentimiento sin invitar a reorientar las conductas erróneas propiciando actitudes maduras y socializadas de reparación (C. Castilla del Pino, 1981).

### 3. Manifestaciones enfermizas de la culpabilidad

*a) Patología de la personalidad que influye en la culpabilidad y culpabilidad enfermiza*

En algunas enfermedades psiquiátricas, como algunas psicopatías, neurosis de carácter como la

esquizofrenia y vivencias paranoides, es frecuente que aparezcan formas de vivir la culpabilidad inmaduras y enfermizas. Pero éstas no son vivencias inmaduras o enfermizas de la culpabilidad, sino enfermedades de la personalidad, que como consecuencia distorsionan total o parcialmente la vivencia de la culpabilidad (M. Oraison, 1973, 45; V. Scheffe, 1969, 119-122; P. Solignac, 1976, 96; A. Vergote, 1978, 63-67). También es frecuente que en algunas neurosis como las obsesivas, en las neurosis de angustia, etc., aparezca la vivencia patológica de la culpabilidad como síntoma, aunque en otros casos es la vivencia inmadura de la culpabilidad la que genera claramente vivencias neuróticas. En cualquier caso, se puede reconocer esta vivencia enfermiza de la culpabilidad por algunos signos como son: una angustia intensa, la escisión entre el mundo objetivo y la propia subjetividad, una vivencia de la culpa como ruptura con una «Ley» externa y tiránica, una agresividad generalmente autopunitiva. Pero lo que aquí nos interesa no son las manifestaciones de la culpabilidad como síntomas de desequilibrios de la personalidad, sino aquellas veces que aparece como causa y manifestación principal de esos mismos desequilibrios.

### *b) Patología de la culpabilidad*

Son las vivencias neuróticas de culpabilidad, muchas veces en conexión con vivencias religiosas enfermizas, las que aquí nos interesan por su relación inmediata con la psicología de la moralidad y religiosa y por los interrogantes pastorales que plantean (Comisión episcopal de Enseñanza y Catequesis, 1983). Pero no toda vivencia enfermiza de la culpabilidad tiene los mismos mecanismos ni la misma dinámica, sino que entre ellas se pueden distinguir al menos tres tipos denominados respectivamente: tabú, narcisista y legalista (G. Dacquino, 1982, 187-194; J.A. García-Monge, 1991; A. Vergote, 1975, 245-255; 1978, 69-95).

#### **1. Culpabilidad tabú**

La culpabilidad tabú hunde sus raíces en las dimensiones más instintuales e irracionales de la personalidad, revelando una mayor grado de inmadurez y una moral rudimentaria, con un escasísimo

margen de responsabilidad personal. Para el psicoanálisis su origen se sitúa en los estadios primeros de la vida anteriores al nacimiento del Super-yo, en las dimensiones más instintivas del inconsciente, en el Ello, de ahí su irracionalidad y sus formas de expresión (J. Coderch, 1982, 167-169; M. Oraison, 1973, 51). A ella se refiere M. Oraison cuando dice:

«En los neuróticos, la angustia es tan insuperable que reprime, en sentido propio, los impulsos espontáneos, haciéndolos retroceder a modos muy primitivos, y a veces disociados, y muy obscuramente narcisistas; y este violentísimo conflicto persiste como tal en el dinamismo inconsciente del adulto» (M. Oraison, 1973, 45).

En ella los sentimientos derivados de un acto determinado, percibido como un tabú, explícita o implícitamente, se ponen en relación con una primitiva vergüenza, asco y temor, que en el lenguaje se suele expresar en términos de pureza e impureza, suciedad, fealdad, mancha, etc., ligado a unos sentimientos pro-religiosos e incluso pro-morales, de carácter instintual, fundamentalmente en relación con lo sexual, por ello es frecuente que a esta vivencia se asocien ideas, sentimientos, lugares, personas, experiencias, cosas, que pueden entrar en ese mundo misterioso, atrayente y prohibido del tabú (P. Ricoeur, 1969, 265-294). El paso del placer a la vergüenza, de la atracción al rechazo, tiñen de culpabilidad tabú situaciones placenteras o atractivas, que en sí mismas no deberían haber generado ningún sentimiento de culpa. Lo que espontáneamente fue placer y atracción se convierte en vivencia de remordimiento o malestar. La importancia de estos mecanismos aparece con claridad en el área sexual de la persona (A. Vergote, 1975, 245-246).

La culpabilidad tabú adquiere una enorme fuerza expresiva en la obsesión neurótica. El escrupuloso se debate angustiosamente con el impulso irracional que le hace sentirse culpable, sin que su libertad tenga nada realmente que decir en el círculo de la penosa compulsividad (H. Bissonnier, 1973, 106-108). El exagerado afán de limpieza a un nivel neurótico habla claramente de la simbología de la mancha obsesivamente vivida, desde la angustia y las fobias (G.W. Allport, 1972, 159-160).

En personas que tienen una cierta educación religiosa este tipo de culpabilidad puede ponerse en

relación con ella, sobre todo si ha sido una educación excesivamente preocupada por determinados aspectos de la moralidad, y puede aparecer una relación entre fobias a objetos religiosos y problemas sexuales. Así la aparición de determinadas formas de vivencia de lo religioso y de lo moral obsesivamente centrados en preocupaciones por la pureza; y ese mundo de acusaciones de posibles pecados, de acciones vividas dudosamente, cuando de hecho se dio una imposibilidad física de obrar de distinta manera, de los pecados que haya podido cometer sin darme cuenta... ayudan a detectar un fondo tabú en la vivencia de la culpabilidad y denuncian la ambigüedad e inmadurez de muchos planteamientos «cristianos» de pecado en los que aparece.

En estos casos la responsabilidad moral es muy escasa, puesto que en la mayoría de ellos no existe una culpa objetiva, sino que se mueven en el mundo de las fantasías y de las vivencias inconscientes, en el temor a pecar, más que frente a acciones propiamente pecaminosas, y cuando éstas existen tienen escasa responsabilidad, puesto que hay unos comportamientos instintivos de tipo neurótico en los que la libertad es mínima (G. Dacquino, 1982, 197-202). Por eso la acción pastoral ha de ser prioritariamente salvar al sujeto de la angustia que le embarga, más que invitarle a superar voluntarísticamente pulsiones, lo que, al no estar a su alcance, aumentaría la angustia.

Para estas personas la confesión puede, con facilidad, derivar en un rito purificador, que remite de nuevo a la simbología de la mancha, en una acción mágica que libera de la culpabilidad, pero que no ayuda a superarla, puesto que una vez más centran al hombre sobre sí mismo, más que permitirle un proceso de realización que, en la fe, supone adhesión confiada en Dios (G. Dacquino, 1982, 226-230; A. Vergote, 1978, 134ss.).

## 2. Culpabilidad narcisista

Además de la culpabilidad tabú, que anida en las dimensiones más profundas de la personalidad, existen otros dos tipos de culpabilidad, que el psicoanálisis sitúa en el Super-yo freudiano (A. Vergote, 1975, 246-248). Para Freud el Super-yo realiza dos funciones principales, interrelacionadas entre sí: de

una parte, el Super-yo es la internalización de las expectativas sociales, y en concreto de los padres; es la imagen ideal de uno mismo. Y de otra, en el Super-yo se encuentran las normas morales transmitidas por la educación, y que progresivamente se han ido haciendo propias; es la interiorización de la Ley. Cuando en el hombre se rompe el equilibrio entre lo que uno es realmente y aquello que esperaban y él esperaba de sí, o cuando se siente en contradicción con las normas internalizadas, hace su aparición la culpabilidad. Pero ésta no siempre hace referencia a un daño hecho o un bien omitido; hay veces que o bien el daño hecho no existe o no es tomado prácticamente en cuenta, por que lo que únicamente se percibe es la autoimagen dañada (¿qué pensarán los demás de mí?) o la norma incumplida vivida como una traición a la norma misma. Como esta constatación implica una mirada a sí mismo, una intensa atención al «ideal del yo», no como algo externo que le es propuesto al hombre, sino en cuanto forma parte de su propio esquema personal, este segundo tipo de culpabilidad meramente psicológica se denomina «narcisista», en referencia al mito de Narciso, enamorado de su propia imagen (G. Dacquino, 1982, 187-188, 192-193; G.W. Allport, 1972, 158-159).

Todo hombre necesita, para realizar su existencia personal, tener un «ideal del yo», lo que desea y cómo espera llegar a ser, al que referirse constantemente. Este «ideal del yo» condensa las expectativas, deseos y peticiones del mundo ambiente. Lo que sus padres esperan de él, lo que sus maestros desean, lo que la sociedad y sus grupos le ofrecen como modelos... Todo este mundo va creando la imagen del yo idealizada, es decir, desiderativamente realizadora de todas esas expectativas, y en relación con aquél confronta su realidad. La constatación brusca o paulatina de lo que le «falta» para estar a la altura del ideal, el desnivel entre lo que es y lo que los demás interiorizados esperan de él, le conducen a sentirse culpable. Esta culpabilidad ya no se reduce como en la culpabilidad tabú al área de lo sexual, sino que tiene un sentido bastante más general. Supone una contemplación de uno mismo, que comporta una cierta limitación de la vida psicológica. Aparece con distintas motivaciones según las personas y las distintas edades de la vida: en los jóvenes como inseguridad de sí mismos, como sentir-

se incapacitado para tomar opciones estables, etc., con los estados de ansiedad consiguientes; mientras que en los adultos aparece al enfrentarse en la madurez con la futilidad del tiempo y la presencia de la propia muerte (C. Castilla del Pino, 1981, 37-4; M. Oraison, 1973, 68-70).

«En algunos enfermos se observa, en el estado de intensidad neurótica, un fenómeno que constituye uno de los aspectos más netos del 'frenado' dinámico del que acabamos de hablar. Efectivamente, se han quedado —en el plano de las reacciones afectivas, a veces en contradicción con su pensamiento racional— en un estadio muy primitivo, en el que el narcisismo normal del niño les hace 'sentirse como un absoluto', para decirlo con un lenguaje evidentemente muy anológico. Bajo el golpe de ciertas angustias de frustración que todavía amenazan —sin ellos saberlo y en función de dramas de su infancia— su sentimiento de seguridad, tienen reacciones de crispación que traducen una imposibilidad afectiva para conocerse o aceptarse como desprovisto de 'valor absoluto'. Escrupulos o 'ansiedad de perfeccionitis' son enteramente típicos desde este punto de vista. Pero sin llegar a la neurosis, este 'absolutismo' infantil ¿acaso no se halla también, en estado de tendencia, en todo ser humano normal? ¿No se puede decir que los 'sufrimientos de amor propio', tan inherentes a la condición humana, están en relación con los residuos de esa tendencia?» (M. Oraison, 1973, 67-68).

Lo grave de la toma de conciencia de la ruptura interior entre lo que es y lo que debería ser, no radica solamente en la frustración de no estar «a la altura» o en el conflicto con deseos encontrados, sino en la sensación de haber perdido la estima de los demás, que conduce a una pérdida de la propia estima (C. Castilla del Pino, 1981, 58-59). El hombre necesita sentirse estimado, un *mínimum* de cariño que le permita reconocerse como digno de amor y por consiguiente amarse a sí mismo. No se trata de amor propio anatematizado por los ascetas, sino de un amor a uno mismo necesario para la salud psíquica personal. Este amor esencial le será difícil si, por el hecho de depender del aprecio de los otros, se ve privado de él en razón de su fallo, del no estar a la altura. Se trata de aquella implícita formulación del niño que, viéndose solicitado a sacar buenas notas, ser obediente, generoso, etc., es mal estudiante, rebelde, egoísta, es decir, no llena las expectativas de los demás y se cree privado por ello de su estima, vi-

niendo así a perder el acuerdo afectivo consigo mismo. Esta culpabilidad, que comporta en su límite una agresión contra uno mismo, se presenta en el mundo de los sentimientos como un sufrimiento que puede llevar a una depresión paralizante en la que el sujeto se va aislando sobre sí mismo y desentendiéndose de la transformación del mundo en el que vive.

Según encuestas realizadas en torno a los años 70, este tipo de culpabilidad aparece predominante en un porcentaje del 72%, entre la motivación de católicos practicantes de la confesión, personas con una marcada tendencia a mirar únicamente su propia perfección en un proceso perfeccionista que cabría de tildar como egoísta.

Entre los que vivencian la culpabilidad centrados en sí mismos y en la desproporción que encuentran entre su imagen ideal y la vivencia de su realidad cotidiana, se encuentran grados de culpa muy distintos que hay que discernir a la hora de ayudarles a integrar el sentimiento de culpabilidad de una manera adulta, y a entrar en un proceso de autoaceptación maduro, punto de partida de un crecimiento personal (G. Dacquino, 1982, 195-202). En este sentido es modélica la relación entre Jesús y la mujer pecadora (Jn 8,3ss.), en la que la aceptación incondicional la permite aceptarse. Frente a posturas intransigentes y culpabilizantes de los educadores en la fe, claramente motivadores de este tipo de culpabilidad, tampoco son válidas las extremas facilidades del educador comprensivo que no «sanar», porque en definitiva impiden que el sujeto salga de sí mismo. Es necesario ayudarlo a caer en la cuenta de las coordenadas en que se mueve y desde ellas ofrecerle pistas de apertura a los otros, y para los hombres religiosos al verdadero Dios. Esto supone una educación y una catequesis con criterios morales y orientaciones sobre la culpabilidad que permita una maduración moral del sujeto, que en algunas ocasiones no pueden prescindir de una psicoterapia previa.

También estas diferencias aparecen cuando se da un diálogo en profundidad sobre su situación, muchas veces en la confesión sacramental. Así aparecen desde resistencias motivadas por el miedo a una nueva y más radical ocasión de perder la propia



estima al narrar a otro el relato de su fracaso ante el ideal del yo, hasta la necesidad casi obsesiva de acudir a la confesión como recuperación de la propia estima, al mediar el perdón de Dios, símbolo de su reconciliación con los otros. En éstos se da una actitud que dista mucho de la auténtica madurez cristiana. Hay una sutil instrumentalización del sacramento en beneficio de la reconciliación con uno mismo. Lo que el sujeto busca inconscientemente no es tanto la reconciliación como quedarse en paz, porque es ésa su necesidad, se encuentra centrado en sí mismo y en su angustia y su horizonte se cierra más allá, aunque esto pueda ocultarse tras un ropaje religioso (H. Breücha, 1969, 133-139).

### 3. Culpabilidad legalista

La culpabilidad legalista, que el psicoanálisis sitúa en relación con un excesivo desarrollo del Superyo, procede de la dificultad que experimenta el sujeto de pasar de una moral convencional y heterónoma a una moral post-convencional y autónoma. La Ley, que se ha presentado al niño como valor absoluto, expresión del bien común y del respeto a los otros, es divinizada de tal manera que su quebrantamiento se hace angustioso por muy razonable que sea. El sábado se ha convertido en señor del hombre, y no el hombre en señor del sábado (A. Vergote, 1975, 246-255; 1978, 109-116). En ella existen distintos niveles que van desde una dependencia infantil ante convencionalismos sociales, pautas, normas del grupo, hasta la aceptación personal de la Ley como expresión del bien común (A. Bandura, 1983, 107; E. Fromm, 1975). Pero lo que mide su inmadurez no es la mayor o menor bondad de la norma, sino el haberla convertido en un dios, dejando de ser un medio para la consecución del bien común

y de la propia realización personal. Con ello no se niega en absoluto la necesidad de una escala de valores personalmente asumida, ni la necesidad de normas sociales, sino que éstas se conviertan en valores absolutos fuente irracional de culpabilidad propias de una inmadurez moral. Porque en el fondo este proceso de absolutización de la norma supone una dificultad para alcanzar la autonomía, dejando al sujeto prendido en los estadios infantiles descritos por Piaget.

En esta forma de ser vivenciada, la culpabilidad es entendida con una concepción jurídica y es vivida con una simbólica de «transgresión». La culpa no es puesta en relación con la intencionalidad sino únicamente con el daño, y muchas veces ni siquiera con él, sino únicamente con la norma, lo que hace que la sensibilidad de la conciencia con relación a lo malo, lo mismo que a lo bueno, se circunscriba, cada vez más, a lo determinado por la ley. Unido a todo ello suele aparecer un componente voluntarista: «hay que...», «tengo que...» en el cumplimiento de lo establecido.

Este tipo de culpabilidad, en muchos casos, es fomentado por determinados estilos de educación religiosa, en los que se cultiva más la adecuación a determinados tipos de conductas, que se presentan como salvadoras, que el fomento de una auténtica experiencia religiosa. Una vez más hace su aparición una pseudo-vivencia religiosa, de la que los fariseos del evangelio fueron un exponente paradigmático, y a la que se enfrentaron tanto Jesús como Pablo en la carta a los Romanos y a los Gálatas. Y, así mismo, puede paralizar el compromiso social al generar mala conciencia ante todo lo que suponga crítica, y colocarse al servicio del «orden» establecido.

# 13

## Bibliografía

- Acklin, M.W. (1984), *An Ego Developmental Study of Religious Cognition*, Georgia State University.
- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J. y Sanford, R.N. (1950), *The authoritarian personality*, Harper & Row, Nueva York.
- Akil, H., Watson, S.J., Young, E., Lewis, M.E., Khachaturian, H. y Walker, J.M. (1984), *Endogenous Opioids: Biology and Function*, Annual Review of Neuroscience, 7, 223-255.
- Akishige, Y. (ed.) (1977), *Psychological Studies on Zen*, Komazawa University, Tokio (2 volúmenes).
- Albrecht, S.L., Cornwall, M. y Cunningham, P.H. (1988), «Religious leave-taking: Disengagement and disaffiliation among Mormons», en D.G. Bromley (ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy*, Sage, Newbury Park, 62-80.
- Aletti, M. (1984), *Il contributo della Psicologia della Religione*, Religione e Scuola 13(5), 204-210.
- Altemeyer, B. (1988), *Enemies of Freedom. Understanding Right-Wing Authoritarianism*, Jossey-Bass, San Francisco.
- y Hunsberger, B. (1992), «Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice», *International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 113-133.
- Allen, E.E. y Hites, R.W. (1961), «Factors in Religious Attitudes of Older Adolescents», *Journal of Social Psychology*, 55, 265-273.
- Allen, R.O. y Spilka, B. (1967), *Committed and Consensual Religion: A Specification of Religion-Prejudice Relationships*, Journal for the Scientific Study of Religion, 6, 191-206.
- Allport, G.W. (1959), *Religion and Prejudice*, Crane Review 1, 1-10.
- (1961), *Psicología de la personalidad*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (1968a), *¿Qué es la personalidad?*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires.
- (1968b), *La personalidad, su configuración y su desarrollo*, Ed. Herder, Barcelona.
- (1972), *L'individuo e la sua religione*, Ed. La Scuola, Brescia.
- (1978), *Desarrollo y cambio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 4ª ed.
- (1988), *La persona en psicología*, Ed. Trillas, México.
- y Ross, J.M. (1988), «La orientación religiosa personal y el prejuicio», en G.W. Allport, *La persona en psicología*, Ed. Trillas, México, 204-226.
- Gillespie, J.M. y Young, J. (1948), *The religion of the post-war college student*, Journal of Psychology, 25, 3-33.
- Anand, B.K., Chhina, G.S. y Singh, B. (1961), «Some aspects of electroencephalographic studies on yogis», *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 13, 452-456.

- Anatrella, T. (1988), *Interminables adolescences. Les 12/30 ans*, Ed. du Cerf/Cujas, París.
- Aragó Mitjans, J.M. (1965), *Psicología religiosa del niño*, Ed. Herder, Barcelona.
- Argyle, M. (1966), *Conducta religiosa*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (2000), *Psychology and religion*, Routledge, Londres.
  - y Beit-Hallahmi, B. (1973), *Research in Religious Behavior: Selected Readings*, Brooks/Cole, Monterrey CA.
  - y Beit-Hallahmi, B. (1975), *The Social Psychology of Religion*, Routledge and Kegan Paul, Boston-Londres.
- Arnold, W., Eysenck, H.J. y Meili, R. (eds.) (1979), *Diccionario de psicología, T. I*, Ed. Rioduero, Madrid.
- Aumann, J. (1986), «Experiencia católica», en T. Goffi y B. Secondin, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca, 91-121.
- Avia M.D. y Martín, J. (1986), «Cambio y continuidad en la personalidad», en M. Carretero, J. Palacios y A. Marchesi (eds.), *Psicología evolutiva 3*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- Ávila, A. (1991), *Evolución de la imagen de Dios en los jóvenes madrileños entre 14 y 25 años*, Tesis Doctoral no publicada, Salamanca.
- (1994), «Lenguaje juvenil y lenguaje religioso», *Revista de Pastoral Juvenil*, 319, 5-19.
  - (2000), «La pastoral de adolescentes: vertiente intelectual», *Sal Terrae*, 1033, 287-299.
- Babin, P. (1968), *Dios y el adolescente*, Ed. Herder, Barcelona, 2ª ed.
- y Kouloumdjian, M.F. (1986), *Nuevos modos de comprender*, Ed. SM, Madrid.
- Back, K. y Bourque, L.B. (1970), «Can feelings be enumerated?», *Behavioral Science*, 15, 487-496.
- Baden, H.J. (1984), *Vivencia de Dios. La experiencia mística*, Herder, Barcelona.
- Bagchi, B.K. y Wenger, M.A. (1957), «Electro-Psychological Correlates of Some Yogi Exercises», *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, Supplement, 7, 132-149.
- Bagley, C. Boshier, R. y Nias, D.K.B. (1974), «The Orthogonality of Religious and Racist/Punitive Attitudes in Three Societies», *Journal of Social Psychology*, 92, 173-179.
- Bandura, A. (1983), *Principios de modificación de conducta*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Barnes, E. (1892), «Theological Life of California Child», *Pedagogical Seminary* 2, 442-448.
- Batson, C.D. (1976), «Latent Aspects of 'From Jerusalem to Jericho'», en M.P. Golden (ed.), *The Research Experience*, F.E. Peacock, Itasca.
- (1977), «Experimentation in Psychology of Religion: An Impossible Dream», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 413-418.
  - (1990), «Good Samaritans – or priest and Levites? Using William James as a guide in the study of religious prosocial motivation», *Personality and Social Psychology Bulletin*, 16, 758-768.
  - y Gray, R.A. (1981), «Religious Orientation and Helping Behavior: Responding to One's Own or to the Victim's Needs?», *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 511-520.
  - y Raynor-Prince, L. (1983), «Religious orientation and complexity of thought about existential concerns», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 38-50.
  - y Schoenrade, P.A. (1991a), «Measuring religion as quest: 1 Validity concerns», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-429.
  - y Schoenrade, P.A. (1991b), «Measuring religion as quest: 2 Reliability concerns», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 430-447.
  - y Ventis, W.L. (1982), *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, Nueva York.
  - y Ventis, W.L. (1985), «Misconception of Quest: A Reply to Hood and Morris», *Review of Religious Research*, 26, 398-407.
  - , Naifeh, S.J. y Pate, S. (1978), «Social desirability, religious orientation, and racial prejudice», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 31-41.
  - , Schoenrade, P.A. y Ventis, W.L. (1993), *Religion and the individual: A social-psychological perspective*, Oxford University Press, Nueva York.
- Baudouin, Ch. (1967), *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Ed. Gredos, Madrid.
- Baumgartner, I. (1997), *Psicología pastoral*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

- Bear, D. y Fedio, P. (1977), «Quantitative Analysis of Interictal Behavior in Temporal Lobe Epilepsy», *Archives of Neurology*, 34, 454-467.
- Beattie, C. y Crysedale, S. (eds.) (1974), *Sociology Canada: Readings*, Butterworth, Toronto.
- Beinaert, L. (1986), *Experiencia cristiana y psicología*, Ed. Estela, Barcelona.
- Beit-Hallahmi, B. (1973), *Research in Religious Behavior: Selected Readings*, Brooks/Cole, Belmont, CA.
- y Argyle, M. (1997), *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, Londres.
- Benet, J. (1970), *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Ed. Aguilar, México.
- Bengtson, V.L. y Troll, L. (1978), «Youth and their parents: Feedback and intergenerational influence in socialization», en R.M. Lerner y G.B. Spanier (eds.), *Child influences on marital and family interaction: A life-span perspective*, Academic Press, Nueva York, 215-240.
- Benson, H. (1975), *The Relaxation Response*, William Morrow, Nueva York.
- Benson, P.L. y otros (1980), «Intrapersonal Correlates of Nonspontaneous Helping Behavior», *Journal of Social Psychology*, 110, 87-95.
- y Spilka, B. (1973), «God image as a function of self-esteem and locus of control», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 297-310.
- Berg, J.H. van den (1963), *Psicología de la fe*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1983), *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bhushan, L.I. (1970), «Religiosity Scale», *Indian Journal of Psychology*, 45, 335-342.
- (1971), *Religiosity Scale (Hindi Version)*, National Psychological Corporation, Agra.
- Bianchi, U. (1972), «The definition of Religion», en *Problems and methods of the History of Religion*, Leiden E.J. Brill, Países Bajos.
- (1982), «Historia de las religiones (objeto y método)», en *Diccionario teológico interdisciplinar III*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Billete, A. (1975), *Récits et réalités d'une conversion*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montreal.
- Bissonier, H. (1973), *Psicopedagogía de la conciencia moral*, Ed. Marova, Madrid, 2ª ed.
- Bitter, W. (ed.) (1969), *Angustia y pecado*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Blanco, A. (1986), «Factores psicosociales de la vida adulta», en M. Carretero, J. Palacios y A. Marchesi (eds.), *Psicología evolutiva 3*, Alianza Editorial, Madrid.
- Blasi, A. (1980), *Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature*, Psychological Bulletin 88, 1-45.
- Blum, R. (ed.) (1964), *Utopiates: The Uses and Users of LSD*, Atherton, Nueva York.
- Boisen, A.T. (1936), *Exploration of the inner world*, Harper & Brothers, Nueva York.
- (1960), *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, Harper, Nueva York.
- Bouchard, R.J., Lykken, D.T., McGue, M., Segal, N.L. y Tellegen, A. (1990), «Sources of human psychological differences: The Minnesota study of twins reared apart», *Science*, 250, 223-250.
- Bourque, L.B. (1969), «Social correlates of transcendental experience», *Sociological Analysis*, 30, 151-163.
- Bovet, P. (1975), *El sentimiento religioso y la psicología del niño*, Ed. Psique, Buenos Aires.
- Breucha, H. (1969), «La confesión y el problema de la angustia y la culpa», en W. Bitter (ed.), *Angustia y pecado*, Sígueme, Salamanca, 131-140.
- Broen, W.E. (1957), «A Factor-Analytic Study of Religious Attitudes», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 54, 176-179.
- Brosse, T. (1946), «A Psycho-Physiological Study [of Yoga]», *Main Currents in Modern Thought*, 4, 77-84.
- (1954), «Contribution to the Experimental Study of Altruism: Instrumental Explorations of Yoga Techniques», en P.A. Sorokin, *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*, 189-282.
- (1963), *Études instrumentales des techniques du yoga: expérimentation psychosomatique*, École française d'Extrême-Orient, París.
- Brown, L.B. (1973), *Psychology and Religion*, Penguin, Baltimore.
- Bühler, Ch. (1979), «Psicología humanística», en W. Arnold, H.J. Eysenck y R. Meili (eds.), *Diccionario de psicología*, Ed. Rioduero, Madrid.

- Bunge, M. y Ardila, R. (1988), *Filosofía de la psicología*, Ed. Ariel, Barcelona.
- Campbell, D.T. (1975), «On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition», *American Psychologist*, 30, 1103-1126.
- Campiche, R. (dir.) (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Seuil, París.
- Caplovitz, D. y Sherrow, F. (1977), *The religious drop-outs: Apostasy among college graduates*, Sage, Beverly Hills.
- Capps, D. (1983), *Life Cycle Theory and Pastoral Care*, Fortress Press, Filadelfia.
- , Capps, W.H. y Bradford, M.G. (1977), *Encounter with Erikson: Historical Interpretation and Religious Biography*, Scholars Press, Missoula.
- Carretero, M., Palacios, J. y Marchesi, A. (eds.) (1986), *Psicología evolutiva 3*, Alianza Editorial, Madrid.
- Carrier, H. (1988), *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*, Ed. Elle Di Ci, Roma.
- Carrión, I. (1976), *Querido Señor Dios... (Cartas a Dios de los niños españoles)*, Ed. 99, Madrid.
- Caruso, I.H. (1943), *La notion de responsabilité et de justice immanente chez l'enfant*, Delachaux, Neuchâtel.
- Castilla del Pino, C. (1981), *La culpa*, Alianza Editorial, Madrid, 3ª ed.
- Clark, E.T. (1929), *The Psychology of Religious Awakening*, Ed. MacMillan, Nueva York.
- Clark, W.H. (1958), *The Psychology of Religious Awakening*, MacMillan, Nueva York.
- (1969), *Chemical Ectasy; Psychedelic Drugs and Religion*, Sheed & Ward, Nueva York.
- Clavier, H. (1926), *L'idée de Dieu chez l'enfant*, Ed. Fischbacher, París, 2ª ed.
- Cline, V.B. y Richards, J.M. (1965), «A Factor-Analytic Study of Religious Belief and Behavior», *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 569-578.
- Coderch, J. (1982), *Psiquiatría dinámica*, Ed. Herder, Barcelona.
- Coe, G.A. (1900), *The Spiritual Life. Studies in the Science of Religion*, Eaton & Mains, Nueva York.
- (1916), *The spiritual life: Studies in the science of religion*, Eaton & Mains, Nueva York.
- Coleman, J.C. (1985), *Psicología de la adolescencia*, Ed. Morata, Madrid.
- Comisión episcopal de Enseñanza y Catequesis (1983), *La catequesis de la comunidad*, Madrid, N° 211.
- Conger, J.J. (1979), *Adolescence and Youth*, Harper and Row, Nueva York.
- Corby, J.C., Roth, W.T., Zarccone, V.P. y Kopell, B.S. (1978), «Psychophysiological Correlates of the Practice of Tantric Yoga Meditation», *Archives of General Psychiatry*, 35, 571-577.
- Cordero, J. (1976), *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Ed. Verbo Divino, Estella.
- Costa e Silva, J.A. (1981), *Misticismo y cultura*, Revista de Psicopatología, 1(2), 101-118.
- Costa P. y McCrae, R. (1978), «Objective personality assessment», en M. Storandt, I. Siegler y Elfás, M. (eds.), *The clinical psychology of aging*, Plenum Press, Nueva York.
- Cox, H. (1985), *La religión en la sociedad secular*, Ed. Sal Terrae, Santander.
- Crapps, R.W. (1986), *An Introduction to Psychology of Religion*, Mercer University Press, Macon, Georgia.
- Cruchon, G. (1961), *Psicología Pedagógica. Pueri et adolescentis*, Roma 1961.
- Cuttat, J.A. (1960), *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid.
- (1967), *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, DDB, París.
- Cutten, G.B. (1908), *The psychological phenomena of Christianity*, Scribner, Nueva York.
- Chave, E.J. (1939), *Measure Religion: Fifty-two Experimental Forms*, University of Chicago Book Store, Chicago.
- (ed.) (1939), *Measure Religion: Fifty-two Experimental Forms*, University of Chicago Book Store, Chicago.
- Christesen, C.W. (1963), «Religious conversion», *Journal of Nervous and Mental Disease*, 9, 207-223.
- Dacquino, G. (1982), *Religiosidad y psicoanálisis*, Ed. Central Catequística Salesiana, Madrid.
- Darley, J.M. y Batson, C.D. (1973), «From Jerusalem to Jerico: A study of situational variables in helping behavior», *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 100-108.
- Das, N.N. y Gastaut, H. (1957), «Variations de l'activité électrique du cerveau, du coeur et des muscles squelettiques au cours de la méditation et de l'extase yogique», *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, Supplement, 6, 211-219.

- Dawkins, R. (1993), *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona.
- De Vaus, D.A. (1983), *The relative importance of parents and peers for adolescent religious orientation: An Australian Study*, *Adolescence*, 18, 147-158.
- Deconchy, J.P. (1964), «L'idée de Dieu entre 7 et 16 ans; Base sémantique et résonance psychologique», *Lumen Vitae*, 19, 277-290.
- (1967), *Structure génétique de l'idée de Dieu, chez des catholiques français, garçons et filles de 8 à 16 ans*, Ed. Lumen Vitae, Bruselas.
- DeJong, G.F., Faulkner, J.E. y Warland, R.H. (1976), «Dimensions of Religiosity Reconsidered; Evidence from a Cross-Cultural Study», *Social Forces* 54, 866-889.
- Delacroix, H. (1908), *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Félix Alcan, París.
- DeSano, C.F. y Persinger, M.A. (1987), «Geophysical Variables and Behavior: XXXIX. Alterations in Imaginings and Suggestibility During Brief Magnetic Field Exposures», *Perceptual and Motor Skills*, 64, 968-970.
- DiGiuseppe, R.A. (1971), «Dogmatism Correlation with Strength of Religious Conviction», *Psychological Reports*, 28, 64.
- Dittes, S. (1969), «Psychology of Religion», en G. Lindzey y E. Aronson (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 5 (2ª ed.), Addison-Wesley, Reading.
- Doblin, R. (1991), «Pahnke's «Good Friday» experiment: A long-term follow-up and methodological critique», *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 1-28.
- Domínguez Morano, C. (1991), *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid.
- (1995), *Teología y psicoanálisis*, Cuadernos «Institut de Teología Fundamental», San Cugat del Vallés.
- Donahue, M.J. (1985), «Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-Analysis», *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Downing, J.J. y Wygand, W. (1964), «Psychedelic experience and religious belief», en R. Blum (ed.), *Utopia: The Uses and Users of LSD*, Atherton, Nueva York.
- Dunlap, K. (1967), *Psicología y psiquiatría de la religión*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Eckhart, M. (1983), *Tratados y sermones*, Ed. Edhasa, Barcelona.
- Eliade, M. (1974), *Tratado de historia de las religiones*, II, Ed. Cristiandad, Madrid.
- (1983), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III/1, Ed. Cristiandad, Madrid.
- Elkind, D. (1981), *El niño y la realidad*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Ellison, C.G. (1991), «Religious involvement and subjective well-being», *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80-99.
- , Gay, D.A. y Glass, T.A. (1989), «Does religious commitment contribute to individual life satisfaction?», *Social Forces*, 68, 100-123.
- Elzo, J. y otros (1990), *Jóvenes 89*, Fundación Santa María, Ed. SM, Madrid.
- (1994), *Jóvenes españoles 94*, Fundación Santa María, Ed. SM, Madrid.
- (1999), *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, Ed. SM, Madrid.
- Erikson, E.H. (1958), *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, W.W. Norton, Nueva York.
- (1959), *Identity and the Life Cycle: Selected Papers*, International Universities Press, Nueva York.
- (1980), *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Madrid.
- (1981), *La adultez*, Fondo de Cultura Económica de México, México.
- (1982), *The Life Cycle Completed: A Review*, W.W. Norton, Nueva York.
- (1983), *Infancia y sociedad*, Paidós-Hormé, Buenos Aires, 9ª ed.
- (1985), *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, Madrid.
- (2000), *El ciclo vital completado*, Paidós, Barcelona.
- Evans Pritchard, E.E. (1984), *La teoría de las religiones primitivas*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 4ª ed.
- Faulkner, J.E. y DeJong, G.F. (1966), «Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis», *Social Forces* 45, 246-254.
- Fazel, M.K. y Young, D.M. (1988), *Life quality of Tibetans and Hindus: A function of religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 229-242.
- Feagin, J.R. (1964), «Prejudice and Religious Types: A Focused Study of Southern Fundamentalists», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 3-13.



- Feather, N.T. (1967), «Evaluation of Religious and Neutral Arguments in Religious and Atheist Student Groups», *Australian Journal of Psychology*, 19, 3-12.
- Fenwick, P. (1978), «Meditation and the EEG», en M.A. West, *The Psychology of meditation*, 104-117.
- Fernández Villamarzo, P. (1979), *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Ed. Marova, Madrid.
- Festorazzi, F. (1986), «Experiencia espiritual bíblica: Antiguo Testamento», en *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca, 35-66.
- Fiores, S. de y Goffi, T. (1983), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo, Madrid.
- Flavell, J.H. (1982), *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Flournoy, T. (1903a), «Les principes de la psychologie religieuse», *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- (1903b), «Observations de psychologie religieuse», *Archives de Psychologie*, 2, 327-366.
- Font, J. (1999), *Religión, psicopatología y salud mental*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Forman, R.K. (1990), «Mysticism, constructivism, and forgetting», en R.K. Forman (ed.), *The problem of pure consciousness*, Oxford University Press, Nueva York, 3-49.
- Fowler, J.W. (1982), «Teología y psicología en el estudio de la evolución de la fe», *Concilium*, Madrid 20(176), 416-420.
- (1995), *Stages of Faith; The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, San Francisco.
- (2000), *Becoming Adult, Becoming Christian; Adult Development and Christian Faith*, Harper & Row, San Francisco.
- Francis, L.J. (1976), *An enquiry into the concept «Readiness for Religion»*, Ph.D.diss. no publ. University of Cambridge.
- Frank, J.D. y Frank, J.B. (1991), *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Frankl, V.E. (1977), *La presencia ignorada de Dios*, Ed. Herder, Barcelona.
- Franzblau, A.N. (1934), *Religious Belief and Character Among Jewish Adolescents*, Teachers College Contributions to Education, 634.
- Freemesser, G.F. y Kaplan, H.B. (1976), «Self-attitudes and deviant behavior: The case of charismatic religious movement», *Journal of Youth and Adolescence*, 5, 1-10.
- Freud, A. (1976), *El Yo y los mecanismos de defensa*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Freud, S. (1895), *Estudios sobre la histeria*, Obras completas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 3ª ed. 39-168.
- (1900), *La interpretación de los sueños*, oo. cc. 343-720.
- (1901), *Psicopatología de la vida cotidiana*, oo. cc. 755-932.
- (1905), *El chiste y su relación con el inconsciente*, oo. cc. 1029-1167.
- (1910a), *Tres ensayos para una teoría sexual*, oo. cc. 1169-1237.
- (1910b), *Sobre el psicoanálisis, cinco conferencias en la Clark University*, oo. cc. 1533-1563.
- (1910c), *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, oo. cc. 1577-1619.
- (1911), *Los dos principios del funcionamiento mental*, oo. cc. 1638-1642.
- (1912), *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis*, oo. cc. 1697-1701.
- (1912/13), *Tótem y Tabú*, oo. cc. 1745-1850.
- (1914), *Historia del movimiento psicoanalítico*, oo. cc. 1895-1930.
- (1920), *Más allá del principio del placer*, oo. cc. 2507-2541.
- (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, oo. cc. 2563-2610.
- (1923), *El psicoanálisis y teoría de la libido*, oo. cc. 2661-2676.
- (1923), *El Yo y el Ello*, oo. cc. 2701-2728.
- (1924), *Esquema de psicoanálisis*, oo. cc. 2729-2741.
- (1925), *Autobiografía*, oo. cc. 2761-2800.
- (1926), *Análisis profano*, oo. cc. 2911-2959.
- (1926b), *Inhibición, síntoma y angustia*, oo. cc. 2833-2883.
- (1927a), *El porvenir de una ilusión*, oo. cc. 2961-2992.
- (1927b), *Una experiencia religiosa*, oo. cc. 3001-3003.
- (1930), *El malestar en la cultura*, oo. cc. 3017-3067.
- (1932), *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, oo. cc. 3101-3206.

- (1939), *Moisés y el monoteísmo*, oo. cc. 3241-3324.
  - (1940), *Compendio de psicoanálisis*, oo. cc. 3379-3418.
  - (1950), *Los orígenes del psicoanálisis (Correspondencia con W. Fliess)*, oo. cc. 3433-3656.
  - (1963), *Epistolario*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid.
  - y Pfister, O. (1966), *Correspondencia 1909-1939 Sigmund Freud-Oskar Pfister*, F.C.E. de México, México.
- Friedrichs, R. (1960), «Alter Versus Ego: An Exploratory Assessment of Altruism», *American Sociological Review*, 25, 496-508.
- Fromm, E. (1960), *La misión de Sigmund Freud*, F.C.E. de México, México.
- Fromm, E. (1968), *La revolución de la esperanza*, F.C.E. de México, México.
- (1974), *El arte de amar*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 15ª ed.
  - (1975), *El miedo a la libertad*, Ed. Paidós, Barcelona.
  - (1978), *¿Tener o ser?*, F.C.E. de México, Madrid.
  - (1979), *Budismo zen y psicoanálisis*, F.C.E. de México, Madrid, 5ª reimpresión.
  - (1980), *Psicoanálisis y religión*, Ed. Psique, Buenos Aires.
  - (1982), *El corazón del hombre*, F.C.E. de México, Madrid.
  - (1983a), *Ética y psicoanálisis*, F.C.E. de México, Madrid.
  - (1983b), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, F.C.E. de México, Madrid, 16ª reimpresión.
  - (1984a), *El dogma de Cristo*, Ed. Paidós, Barcelona.
  - (1984b), *Y seréis como dioses*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Galanter, M. (1980), «Psychological induction into the large group: Findings from a modern religious sect», *American Journal of Psychiatry*, 137, 1574-1579.
- (1982), «Charismatic religious sects and psychiatry: An Overview», *American Journal of Psychiatry*, 139, 1248-1253.
- Galindo Aguilar, E. (1985), *La experiencia de Dios*, Ed. Fundación Santa María, Madrid.
- Gallup, G. Jr. (1978), *The Gallup poll: Public opinion 1972-1977*, Scholarly Resources, Washington.
- y Castelli, J. (1990, 27 de junio), *Poll results reported in Los Angeles Times Syndicate*.
  - y Newport, F. (1990, 7 de septiembre), *Poll results reported in Los Angeles Times Syndicate*.
- Gallenmore, J.L., Wilson, W.P. y Rhoads, J.M. (1969), *The religious life of patients with affective disorders*, *Diseases of the Nervous System*, 30, 483-487.
- García-Monje, J.A. (1991), *Los sentimientos de culpabilidad*, Fundación Santa María, Madrid.
- García Morente, M. (1986), *El hecho extraordinario*, Ed. Rialp, Madrid.
- Garfield, S.J., Cohen, H.A. y Roth, R.M. (1967), «A correlative study of cheating in college students», *Journal of Educational Research*, 61, 172-173.
- Garrido, J. (1989), *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Terrae, Santander.
- Gästrin, J. (1936), *De växandes religiösa liv. En religions och utvecklingspsychologisk undersökning*, Tesis doctoral, Helsingfors (Finlandia).
- Gates, B.E. (1976), *Religion in the Developing World of Children and Young People*, University of Lancaster, Tesis no publicada.
- Gatti, G. (1988), *Ética cristiana y educación moral*, Ed. Central Catequística Salesiana, Madrid.
- Gay, P. (1989), *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Geiwitz, J. (1977), *Teorías no freudianas de la personalidad*, Ed. Marova, Madrid, 2ª ed.
- Gessel, A. (1958), *El niño de 5 a 10 años*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Gevaert, J. (1985), *La dimensión experiencial de la catequesis*, Ed. Central Catequística Salesiana, Madrid.
- Gilligan, C. (1993), *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Girgensohn, K. (1921), *Die seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Bertelsmann Gütersloh (Corregido y ampliado por W. Gruehn, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930).
- Glock, C.Y. (1954), *Toward a Typology of Religious Orientation*, Bureau of Applied Social Research, Columbia University, Nueva York.
- (1962), «On the Study of Religious Commitment», *Religious Education, Research Supplement*, 57(4), 98-110.
- Glock, C.Y. y Stark, R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally & Co., Chicago.
- Godin, A. (1963), *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants*, Ed. Casterman, París.



- (1968), *Adulto y niño ante Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- (1969), *La incógnita religiosa del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- (1981), *Psychologie des experiences religieuses*, Ed. Le Centurion, París.
- y Hallez, M. (1964), «Images parentales et paternité divine», *Lumen Vitae* 19(2), 243-277.
- y Van Roey (1959), «Justice immanente et protection divine», *Lumen Vitae* 14, 133-152.
- Goffi, T. (1961), «El alma escrupulosa. Nociones, causa, pastoral», *Revista de vida espiritual* 20, 70-102.
- y Secondin, B. (eds.) (1986), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca.
- Golden, M.P.Ed. (1976), *The Research Experience*, F.E. Peacock, Itasca.
- Goldman, R. (1964), *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, Ed. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- (1965), *Readiness for Religion*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Goldsen, R.K., Rosenberg, M., Williams, R.M.jr y Suchmen, E.A. (1960), *What College Students Think*, Van Nostrand, Princeton, NY.
- González Blasco, P. y González-Anleo, J. (1992), *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid.
- Goodman, F.D. (1969), «Phonetic analysis of glossolalia in four cultural setting», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 227-239.
- (1972), *Speaking in tongues: A cross-cultural study of glossolalia*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1988), *Ectasy, Ritual, and Alternate Reality; Religion in a Pluralistic World*, Indiana University Press, Bloomington.
- (1990), *Where the spirits ride the wind: Trance journeys and other ecstatic experiences*, University of Indiana Press, Bloomington.
- Gorsuch, R.L. (1988), «Psychology of Religion», *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- (1993), «Religion and prejudice: Lessons not learned from the past», *International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 29-31.
- y Aleshire, D. (1974), «Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 281-307.
- Gould, R. (1978), *Transformations: Growth and change in adult life*, Simon y Schuster, Nueva York.
- Graebner, O.E. (1960), *Child Concept of God*, Lutheran Education Assoc., Chicago.
- Greeley, A.M. (1974), *Ecstasy: A way of knowing*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NY.
- (1975), *The Sociology of the Paranormal*, Sage, Londres.
- Griffin, G.A.E., Gorsuch, R. y Davis, A.L. (1987), «A cross-cultural investigation of religious orientation, social norms, and prejudice», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 358-365.
- Grinder, R.E. (1964), «Relations Between Behavioral and Cognitive Dimensions of Conscience in Middle Childhood», *Child Development* 35, 881-893.
- Grom, B. (1994), *Psicología de la religión*, Ed. Herder, Barcelona.
- Gronbaeck, V. (1958), *Religionspsykologi. Forskere og forskning*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busk, Copenhagen.
- Gruber, A. (1957), «Differences in Religious Evolution of Adolescent Boys and Girls», *Lumen Vitae* 12, 301-312.
- Guindon, A. (1990), *Evolución y desarrollo moral*, PPC, Madrid.
- Guthauskas, J. (1960), «Dieu et la religion de l'enfant», *Lumen Vitae*, 1, 11-29.
- Guttman, J. (1984), «Cognitive morality and cheating behavior in religious and secular school children», *Journal of Educational Research*, 77, 249-254.
- Hall, G.S. (1904), *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physicology, Anthropology, Sex, Crime, Religion and Education*, Appleton, Nueva York.
- Hamilton, W.D. (1964), «The evolution of social behavior», *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-52.
- Hardy, A. (1984), *La naturaleza espiritual del hombre*, Ed. Herder, Barcelona.
- Harlow, H.F. y Harlow, M.K. (1966), «Learning to love», *American Scientist* 54, 244-272.
- Harms, E. (1944), «The Development of religious experience in children», *American Journal of Sociology*, 50, 112-122.
- Hartshorne, H. y May, M.A. (1928), *Studies in the Nature of Character*, Columbia University Teachers College, MacMillan, Nueva York.

- Hay, D. (1979), «Religious experience amongst a group of postgraduate students: A qualitative study», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 164-182.
- (1982), *Exploring Inner Space*, Penguin, Harmondsworth.
  - (1994), «'The biology of God': What is the current status of Hardy's hypothesis?», *International Journal for the Psychology of Religion*, 4, 1-23.
  - y Heald, G. (1987), «Religion is good for you», *New Society*, 80, 20-22.
  - y Morisy, A. (1978), «Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States: A comparison of trends», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 255-268.
  - y Morisy, A. (1985), «Secular society, religious meanings: A contemporary paradox», *Review of Religious Research*, 26, 213-227.
- Henking, S.E. (2001), «Does (the history of) religion and psychological studies have a subject?», en W.B. Parsons y D. Jonte-Pace (eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, Roudlege, Londres.
- Hersh, R., Reiner J. y Paolitto, D. (1984), *El crecimiento moral. De Piaget a Kolberg*, Ed. Narcea, Madrid.
- Hesnard, A. (1954), *Morale sans péché*, Ed. PUF, París.
- Hilty, D.M. y Stockman, S.J. (1986), «A Covariance Structure Analysis of the DeJong, Faulkner, and Warland Religious Involvement Model», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 483-493.
- Hilliard, F.H. (1960), «Ideas of God among secondary school children», *Religion in Education*, 27(1), 14-19.
- Himmelfarb, H.S. (1975), «Measuring Religious Involvement», *Social Forces*, 53, 606-618.
- Hine, V.H. (1969), «Pentecostal glossolalia: Toward a functional interpretation», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 211-226.
- Hirai, T. (1974), *Psychophysiology of Zen*, Igaku Shoin, Tokio.
- Hirschi, T. y Satrk, R. (1969), «Hellfire and delinquency», *Social Problems*, 17, 202-213.
- Hogan, R. (1975), «The structure of moral character and the explanation of moral action», *Journal of Youth and Adolescence*, 4, 1-25.
- Hoge, D.R. y Carroll, J.W. (1975), «Religiosity and Prejudice in Northern and Southern Churches», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 181-187.
- , Petrillo, G.H. y Smith, E.I. (1982), «Transmission of religious and social values from parents to teenage children», *Journal of Marriage and the Family*, 44, 560-580.
  - Holm, N.G. (1982), «Mysticism and intense experiences», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 268-276.
  - Hood, R.W. (1970), «Religious Orientation and the report of religious experience», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 285-291.
  - (1971), «A Comparison of the Allport and Feagin Scoring Procedures for Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 370-374.
  - (1973), «Religious Orientation and the experience of transcendence», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 441-448.
  - (1975), «The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
  - (1978), «The usefulness of the indiscriminately pro and anti categories of religious orientation», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 419-431.
  - (1995), *Handbook of religious experience*, Religion Education Press, Birmingham, AL.
  - y Morris, R.J. (1981), «Sensory isolation and the differential elicitation of religious imagery in intrinsic and extrinsic persons», *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 261-273.
  - y Morris, R.J. (1985), «Conceptualization of Quest: A Critical Rejoinder to Batson», *Review of Religious Research*, 26, 391-397.
  - , Morris, R.J. y Watson, P.J. (1990), «Quasi-experimental elicitation of the differential report of mystical experience among intrinsic indiscriminately pro-religious types», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 164-172.
  - , Morris, R.J. y Watson, P.J. (1993), «Further factor analysis of Hood's Mysticism Scale», *Psychological Reports*, 3, 1176-1178.
  - , Spilka, B., Hunsberger, B. y Gorsuch, R. (1996), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, The Guilford Press, Nueva York/Londres.
  - Horney, K. (1984), *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Ed. Paidós, Barcelona.

- Hostie, R. (1961), *El mito y la religión*, Ed. Razón y fe, Madrid.
- Hourdin, G. (1971), «Conversiones del cristianismo al ateísmo», en *El ateísmo contemporáneo*, Volumen I, Tomo 1, Ed. Cristiandad, Madrid, 379-415.
- Hügel, F. von (1923), *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, J.M. Dent & Sons, Londres.
- Hunsberger, B. (1976), «Background religious denomination, parental emphasis, and religious orientation of university students», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 251-255.
- (1980), «A reexamination of the antecedents of apostasy», *Review of Religious Research*, 21, 158-170.
  - (1983), «Apostasy: A social learning perspective», *Review of Religious Research*, 25, 21-38.
  - (1996), «Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism and hostility toward homosexuals in non-Christian religious groups», *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 39-49.
  - y Brown, L.B. (1984), «Religious socialization, apostasy, and the impact of family back-ground», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 239-251.
  - , McKenzie, B., Pratt, M. y Pancer, S.M. (1993), «Religious doubt: A social psychological analysis», en L. Lynn y D.O. Moberg (eds.), *Research in the social scientific study of religion* (vol. 7, 181-199), JAI Press, Greenwich, CT.
- Hurlock, E.B. (1980), *Psicología de la adolescencia*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Hutch, R.A. (1980), «The personal ritual of glossolalia», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 255-266.
- Hutsebaut, D. (1972), «The representation of God: Two complementary approaches», *Social Compass*, 19, 389-406.
- (1989), *La représentation de Dieu entre 12 et 15 ans, comme mesure de l'attitude religieuse*, Simpósium: «Inconsciente, religiosidad y culpa», Ponencia no publicada, Barcelona.
  - (1991), «The Adolescent's representation of God from Age 12 to 18. Changes or Evolution?», *Journal of Empirical Theology*, 4, 59-72.
  - (1977), *Las puertas de la percepción*, Ed. Edhasa, Barcelona.
  - (1980), «La experiencia visionaria», en A. Huxley, A.H. Maslow, R. Bucke y otros eds., *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Ed. Kairós, Barcelona, 59-85.
  - , Maslow, A.H., Bucke, R. y otros (1980), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Ed. Kairós, Barcelona.
- Hyde, K.E. (1965), *Religious Learning in Adolescence*, Educational Monographs VIII, Oliver & Boy, University of Birmingham, Institute of Education, Edinburgo.
- Idler, E.L. (1987), *Religious involvement and the health of the elderly: Some hypotheses and an initial test*, *Social Forces*, 66, 226-238.
- (1994), *Cohesiveness and Coherence: Religion and the Health of the Elderly*, Garland, Nueva York.
- Ignacio de Loyola, San (1982), *Ejercicios espirituales*, en *Obras completas*, B.A.C., Madrid, 207-290.
- Inglehart, R. (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton, N.Y.
- Jacobs, J.L. (1989), *Divine Disenchantment: Deconverting from New Religions*, Indiana University Press, Bloomington.
- Jaffé, A. (1981), *Prólogo de C.G. Jung, Recuerdos, sueños, pensamientos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 3ª ed.
- Jahoda, G. (1957), *The Genesis of Non-belief*, New Outlook, Nueva York.
- James, W. (1986), *Variedades de la experiencia religiosa*, Ed. Península, Barcelona.
- (1989), *Principios de psicología*, F.C.E. de México, México.
- Janet, P. (1991), *De la angustia al éxtasis* (2 volúmenes), F.C.E. de México, México.
- Jaspard, J.M. (1989), *Eveil et evolution de la religiosité chez l'enfant a partir de deux ans*, Simpósium: «Inconsciente, religiosidad y culpa», Ponencia no publicada, Barcelona.
- Jaynes, J. (1976), *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Ed. Houghton Mifflin, Boston.
- Jelik, W.G. (1982), «Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials», *Ethos*, 10, 326-343.
- Johnson, M.A. (1973), «Family life and religious commitment», *Review of Religious Research*, 14, 144-150.
- Jones, E. (1979), *Vida y Obra de Sigmund Freud*, Ed. Hormé-Paidós, Buenos Aires, 3ª ed.

- Juan de la Cruz, San (1982a), *Subida al monte Carmelo*, en *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 79-316.
- (1982b), *Noche oscura*, en *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 317-422.
  - (1957), *Psicología y alquimia*, Santiago Rueda, Buenos Aires.
  - (1960), *Tipos psicológicos*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
  - (1970), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
  - (1973), *Respuesta a Job*, F.C.E. de México, México, 1ª reimp.
  - (1978), *Correspondencia: Sigmund Freud-Carl G. Jung*, Ed. Taurus, Madrid.
  - (1981a), *Psicología y religión*, Ed. Paidós, Barcelona.
  - (1981b), *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 3ª ed.
  - (1982), *Símbolos de transformación*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
  - (1986), *Aion*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
  - (1992), *Formaciones de lo inconsciente*, Paidós Ibérica, Barcelona.
  - (1993), *Psicología de la transferencia*, Paidós Ibérica, Barcelona.
  - (1994), *Teoría del psicoanálisis*, Plaza & Janés, Barcelona.
  - y Wilhelm, R. (1991), *El secreto de la flor de oro*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Kahoe, R.D. (1974), «Personality and achievement correlates of intrinsic and extrinsic religious orientations», *Journal of Personality and Social Psychology*, 29, 812-818.
- Kasamatsu, A. y Hirai, T. (1969), «An Electroencephalographic Study on the Zen Meditation (Zazen)», *Folio Psychiatrica Neurologica Japonica*, 20 (1966) 315-336, reeditado en C. Tart (ed.), *Altered states of consciousness*, Wiley, Nueva York 1969, 489-501.
- Katz, S.T. (1977), *Mysticism and philosophical analysis*, Oxford University Press, Nueva York.
- Keene, J.J. (1967a), «Baha'i World Faith: Redefinition of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 221-235.
- (1967b), «Religious Behavior and Neuroticism, Spontaneity, and Worldmindedness», *Sociometry*, 30, 137-157.
- Kegan, R. (1982), *The Envolving Self. Problem and Process in Human Development*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kelsey, M.T. (1964), *Tongue speaking: An experiment in spiritual experience*, Doubleday, Garden City, Nueva York.
- Kierkegaard, S. (1963), *Los lirios del campo y las aves del cielo, Obras y papeles III*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- Kildahl, J.P. (1972), *The psychology of speaking in tongues*, Harper & Row, Nueva York.
- King, M.B. (1967), «Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions», *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 173-190.
- y Hunt, R.A. (1969), «Measuring the Religious Variable: Amended Findings», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 321-323.
  - y Hunt, R.A. (1972a), *Measuring Religious Dimensions: Studies of Congregational Involvement*, Southern Methodist University, Dallas.
  - y Hunt, R.A. (1972b), «Measuring the Religious Variable: Replication», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 240-251.
  - y Hunt, R.A. (1975), «Measuring the Religious Variable: National Replication», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 13-22.
- Kirkpatrick, L.A. y Hood, R.W. jr. (1990), «Intrinsic-extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.
- Klein, M. (1937), «Amor, culpa y reparación», en *Obras completas 1*, Paidós, Barcelona 1989.
- (1945), «El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas», en *Obras completas 1*, Paidós, Barcelona 1989.
- Klingberg, G. (1953), *Studier i barnens religiösa liv*, Diakonistyrelsens bokförlag, Estocolmo.
- Kohlberg, L. (1958), *The development of modes of moral thinking and choice in the years 10 to 16*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.
- (1963a), «The development of children's orientation toward a moral order: 1. Sequence in the development of moral thought», *Vita Humana* 6, 11-33.
  - (1963b), *Moral development and identification*, en H. Stevenson, *Child Psychology*, 62nd Yearbook of the National Society for the Study of Education, University of Chicago Press, Chicago.

- (1973), *Continuities in childhood and adult moral development revisited*, en P.B. Baltes y K.W. Schaie, *Lifespan development psychology: personality and socialization*, Academic Press, Nueva York.
- (1989), *Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo*, en E. Turiel, I. Enesco y J. Linaza (eds.), *El mundo social en la mente infantil*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1992), *Psicología del desarrollo moral*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao.
- Kojetin, B.A., McIntosh, D.N., Bridges, R.A. y Spilka, B. (1987), «Quest: Constructive Search or Religious Conflict?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 111-115.
- Kose, A. (1996), «Religious conversion: is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam», *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 253-262.
- Kotre, J.N. (1971), *The view from the border*, Aldine/Atherton, Chicago.
- Kretschmer, E. (1961), *Körperbau und Charakter; Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*, Springer, Berlín, 24ª ed.
- Kugler, J. (1985), «Meditación y ciencias naturales», en U. Reiter (ed.), *Autorrealización*, Ed. Mensajero, Bilbao, 199-244.
- Küng, H. (1979), *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid.
- Kupky, O.M. (1920), *The religious Consciousness*, MacMillan Co., Nueva York.
- (1928), *The Religious Development of Adolescents*, MacMillan, Nueva York.
- Lafal, J., Monahan, J. y Richman, P. (1974), *Communication of meaning in glossolalia*, *Journal of Social Psychology*, 92, 277-291.
- Laski, M. (1961), *Ectasy: A study of some secular and religious experiences*, University of Indiana Press, Bloomington.
- Leary, T. (1964), «The Religious Experience: Its Production and Interpretation», *Psychodelic Review*, 1, 324-346.
- (1968), *High Priest*, New American Library, Nueva York.
- y Clark, W.H. (1963), «Religious Implications of Consciousness Expanding Drugs», *Religious Education*, 58, 251-256.
- Lehmann, H. (1915), «Über die Disposition zum Gebet und zur Andacht. Vorschläge und Materialien zu einer religionspsychologischen Untersuchung nach der Erhebungsmethode», *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 10, 1-61.
- Lenski, G.E. (1961), *The religious factor: A sociological study of religious impact on politics, economics and family life*, Doubleday, Garden City, NY.
- Leuba, J.H. (1986), «A Study in the Psychology of Religious Phenomena», *American Journal of Psychology*, 5, 309-385.
- (1909), *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, Constable, Londres.
- (1912), *A Psychological Study of Religion, Its Origin, Function and Future*, MacMillan Co., Nueva York.
- (1916), *The Belief in God and Immortality; A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Open Court, Chicago.
- (1917), «Children's conception of God», *Religious Education* 12, 5-15.
- (1925), *The Psychology Study of Religious Mysticism*, MacMillan Co., Nueva York.
- (1933), *God or Man?*, Henry Holt, Nueva York.
- (1934), «Religious Beliefs of American Scientists», *Harper's Magazine*, 169, 291-300.
- Levin, J.S. y Vanderpool, H.Y. (1987), «Is frequent religious attendance really conducive to better health?», *Social Science and Medicine*, 24, 589-600.
- Levinson, D.J. (1978), *The seasons of a man's life*, A.A. Knopf, Nueva York.
- (1996), *The seasons of a woman's life*, Ballantine Books, Nueva York.
- Ligier, S. (1963), *Ensayo de psicología pastoral del mundo obrero*, Desclee de Brouwer, Bilbao.
- Lilius, A. (1924), *De växandes känslovägar enligt nutida undersökningar*, Schildt, Andra denle. Helsingfors (Finlandia).
- Lindzey, G. y Aronson E. (eds.) (1969), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 5 (2ª ed.), Addison-Wesley, Reading.
- Linn, L. y Schwartz, L.W. (1958), *Psychiatry and Religious Experience*, Random House, Nueva York.
- Loehlin, J.C. y Nichols, R.C. (1977), *Hereditry, Environment and Personality*, University of Texas Press, Austin.

- Lofland, J. y Skonovd, N. (1981), «Conversion motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- López, F. (1989), «El apego», en A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios (eds.), *Psicología Evolutiva 2*, Alianza Editorial, Madrid, 105-143.
- Lorimier, J. (1971), *El adolescente proyecto vital*, Ed. Marova, Madrid.
- Lovekin, A. y Malony, H.N. (1977), «Religious glossolalia: A longitudinal study of personality changes», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 383-393.
- Luckmann, T. (1973), *La religión invisible*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Lukoff, D., Zanger, R. y Lu, F. (1990), «Transpersonal psychology research review: Psychoactive substances and transpersonal states», *Journal of Transpersonal Psychology*, 22, 107.
- Madsen, G.E. y Vernon, G.M. (1983), «Maintaining the faith during college: A study of campus religious group participation», *Review of Religious Research*, 25, 127-141.
- Makarec, K. y Persinger, M.A. (1985), «Temoral Lobe Signs: Electroencephalographic Validity and Enhanced Scores in Special Populations», *Perceptual and Motor Skills*, 60, 831-842.
- Maranell, G.M. (1968), «A Factor Analytic Study of Some Selected Dimensions of Religious Attitude», *Sociology and Social Research*, 52, 430-437.
- Marcia, J.E. (1966), «Development and Validation of Ego Identity Status», *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 551-558.
- Marchesi, A., Carretero, M. y Palacios, J. (eds.) (1989), *Psicología Evolutiva 2*, Alianza Editorial, Madrid.
- Martin, N.G., Eaves, L.J., Heath, A.C., Jardine, R., Feingold, L.M. y Eysenck, H.J. (1986), *Transmission of Social Attitudes*, Proceedings of the National Academy of Sciences, USA, 83, 4364-4368.
- Martín Velasco, J. (1976), *El encuentro con Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid.
- (1978), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 4ª ed.
  - (1985), *La experiencia de Dios*, Ed. Fundación Santa María, Madrid.
  - (1988), *Increencia y evangelización*, Sal Terrae, Santander.
  - (1999), *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Ed. Trotta, Madrid.
- Maslow, A.H. (1964), *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio State University Press, Columbia, Ohio.
- (1982), *La experiencia núcleo-religiosa o trascendental*, en A. Huxley, A.H. Maslow, R. Bucke y otros, *La experiencia mística*, Ed. Kairós, Barcelona, 2ª ed., 257-271.
  - (1983), *El hombre autorrealizado*, Ed. Kairós, Barcelona, 5ª ed.
  - (1985), *La personalidad creadora*, Ed. Kairós, Barcelona, 2ª ed.
- Masters, R.E.L. y Houston, J. (1966), *The varieties of psychedelic experience*, Delta, Nueva York.
- (1973), «Subjective realities», en B. Schwartz (ed.), *Human Connection and the new media*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NY, 88-106.
- Mathias, W.D. (1943), *Ideas of God and Conduct*, Teachers College Contributions to Education, Columbia University, Nueva York.
- Maupin, E.W. (1980), «Budismo zen, un examen psicológico», en Huxley, A., Maslow, A.H. y Bucke, R. y otros, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Ed. Kairós, Barcelona, 171-196.
- Mayer, R.E. (1985), *El futuro de la psicología cognitiva*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mayer, R.W. (1959), «Religious Attitudes of Scientists», *Dissertation Abstracts International*, 20, 2412-2413.
- McCarthy, E.D. (1982), «Psicologización de la fe religiosa», *Concilium* 176, 380-383.
- McClelland, D.C. y Kirshnit, C. (1982), «Effect of motivational arousal on immune function», citado en D.C. McClelland, *Human Motivation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McClenon, J. (1984), *Deviant science*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- McDowel, J.B. (1952), *The Development of the Idea of God in the Catholic Child*, The Catholic Univ. of America Press, Washington.
- McFadden, S.H. y Levin, J.S. (1996), «Religion, emotions and health», en C. Magai y S.H. McFadden (eds.), *Handbook of Emotion, Adult Development and Aging*, Academic Press, San Diego, CA.
- McKeefery, W.J. (1949), *A critical analysis of quantitative studies of religious awakening*, Union Theol. Seminary and Teach. Coll.

- Mead, M. (1975), *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Ed. Laia, Barcelona.
- Meadow, M.J. y Kahoe, R.D. (1984), *Psychology of religion: Religion in individual life*, Harper & Row, Nueva York.
- Medrano, C. (1999), «Panorámica general de la crítica al modelo estructural de Kohlberg», en E. Pérez-Delgado y M.V. Mestre (eds.), *Psicología moral y crecimiento personal*, Ariel, Barcelona.
- Meredith, G.M. (1968), «Personality Correlates to Religious Belief Systems», *Psychological Reports*, 23, 1039-1042.
- Milanesi, G.C. (1971), «El ateísmo juvenil», en *El ateísmo contemporáneo*, Ed. Cristiandad, Madrid, Vol. I, T.I, 293-363.
- (1981), *Oggi Credono Così*, Ed. Elle Di Ci, Turín.
  - y Aletti, M. (1974), *Psicología de la religión*, Ed. Don Bosco, Madrid.
- Middleton, R. y Putney, S. (1962), «Religion, normative standards, and behavior», *Sociometry*, 25, 141-152.
- Moberg, D.O. y Taves, M.J. (1965), «Church participation and adjustment in old age», en A.M. Rose y W.A. Peterson (eds.), *Older People and Their Social World*, F.A. Davis, Filadelfia.
- Moore, R.L. (1979), *John Wesley and Authority. A Psychological Perspective*, Scholars Press, Missoula.
- Muller, P. (1979), «Extasis», en W. Arnold, H. J. Eysenck y R. Meili (eds.), *Diccionario de psicología*, T. I, Ed. Rioduero, Madrid.
- Murisier, E. (1901), *Les maladies du sentiment religieux*, Félix Alcan, París.
- Murphy, R.L.J. (1978), «A New Approach to the Study of Development of Religious Thinking in Children», *Educational Studies*, 4(1), 19-22.
- Myers, D. (1987), *Social Psychology*, Mc.Graw-Hill, Nueva York, 2ª ed.
- Neher, A. (1961), «Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects», *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 13, 449-451.
- (1962), «A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums», *Human Biology*, 34, 151-160.
- Nelsen, H.M. (1981), «Religious conformity in an age of disbelief: Contextual effects of time, denomination, and family processes upon church decline and apostasy», *American Sociological Review*, 46, 632-640.
- , Everett, R.F., Mader, P.D. y Hamby, W.C. (1976), «A Test of Yinger's Measure of Non-Doctrinal Religion: Implications for Invisible Religion as a Belief System», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 263-267.
- Nelson, L.D. y Dynes, R. (1976), «The Impact of Devotionalism and Attendance on Ordinary and Emergency Helping Behavior», *Journal for Scientific Study of Religion*, 15, 47-59.
- Nelson, M.O. y Morris Jones, E. (1968), «Los conceptos religiosos en sus relaciones con las imágenes paternas», en A. Godin (ed.), *Adulto y niño ante Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Newman, G.R., Articulo, D.J. y Trilling, C. (1974), *Authoritarianism, Religiosity and Reactions to Deviation*, Journal of Criminal Justice 2, 249-259.
- Nipkow, K.E. y Schweitzer, F. (1991), «Adolescents' Justification for Faith or Doubt in God: A Study of Fulfilled and Unfulfilled Expectations», en F.K. Oser, W.G. Scarlett (eds.), *Religious Development in Childhood and Adolescence*, Jossey-Bass, San Francisco, 91-100.
- Northover, W.E. (1974), *Variations in beliefs among Roman Catholics*, en C. Beattie y S. Crysdale (eds.), *Sociology Canada: Readings*, Butterworth, Toronto.
- Oraison, M. (1973), *Psicología y sentido de pecado*, Ed. Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona.
- Ornstein, R.O. (1986), *The psychology of human consciousness*, Viking Press, Nueva York, 3ª ed.
- Oser, F. (1991), «The Development of Religious Judgment», en F. Oser y W.G. Scarlet (eds.), *Religious Development in Childhood and Adolescence*, Jossey-Bass Inc., Publishers, San Francisco.
- y Gmünder, P. (1998), *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*, Ariel, Barcelona.
  - y Scarlet, W.G. (eds.), *Religious Development in Childhood and Adolescence*, Jossey-Bass Inc., Publishers, San Francisco.
- Otto, R. (1980), *Lo Santo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Ozorak, E. (1989), «Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence», *Journal for the Study of Religion*, 28, 448-463.
- Pafford, M. (1973), *Inglorious wordsworths: A study of some transcendental experiences in childhood and adolescence*, Hodder & Staughton, Londres.

- Pahnke, W.N. (1963), *Drugs and Mysticism; An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Tesis no publicada, Universidad de Harvard.
- (1966), «Drugs and Mysticism», *International Journal of Parapsychology*, 8, 295-314 (Reimpreso en L.B. Brown, 1973, y en J. White, 1972).
  - y Richards, W.A. (1966), «Implications of LSD and Experimental Mysticism», *Journal of Religion and Health*, 5, 175-208 (Reimpreso en C.T. Tart, 1969).
- Paloutzian, R.F. (1996), *Invitation to the psychology of religion*, Allyn & Bacon, Boston, 2ª ed.
- (1981), «Purpose in life and value changes following conversion», *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 1153-1160.
- Pallares, E. (1984), *Iniciación a la psicología*, Ed. Mensajero, Bilbao.
- Papalia, D.E. (1986), *Psicología del desarrollo*, Ed. McGraw-Hill, México.
- Parent, M. (1983), *Expériences de Dieu*, Ed. Paulines, Montreal.
- Pargament, K.I. (1997), *The Psychology of Religion and Coping*, The Guilford Press, Nueva York.
- (1999), «The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No», *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.
- Park, C., Cohen, L.M. y Herb, L. (1990), «Intrinsic religiousness and religious coping as life stress moderators for Catholics versus Protestants», *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 562-574.
- Parker, M. y Gaier, E.L. (1980), «Religion, religious beliefs, and religious practices among Conservative Jewish adolescents», *Adolescence*, 15, 361-374.
- Parsons, W.B. y Jonte-Pace, D. (2001), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, Routledge, Londres.
- Peatling, J.H. (1974), «Cognitive development in pupils in grades four through twelve: The incidence of concrete and abstract religious thinking in American children», *Character Potential: A Record of Research*, 7(1), 52-61.
- Pérez-Delgado, E. y García-Ros, R. (1991), *La psicología del desarrollo moral*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- y Mestre, M.V. (ed.) (1999), *Psicología moral y crecimiento personal*, Ariel, Barcelona.
- Perry, R.B. (1973), *El pensamiento y la personalidad de William James*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Persinger, M.A. (1983), «Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis», *Perceptual and Motor Skills*, 57, 1255-1262.
- (1987), *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, Ed. Praeger, Nueva York.
  - y Makarec, K. (1987), «Temporal Lobe Epileptic Signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations», *Journal of General Psychology*, 114, 179-195.
- Piaget, J. (1921a), «Essai sur quelques aspects du développement de la notion de partie chez l'enfant», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 18, 449-480.
- (1921b), «Une forme verbale de la comparaison chez l'enfant», *Arxiv. Psychol.* Ginebra, 18, 141-172.
  - (1922a), «Essai sur la multiplication logique et les débuts de la pensée formelle chez l'enfant», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 19, 222-261.
  - (1922b), *La psychologie et les valeurs religieuses*, en Sainte-Croix, 42-43 Éditions de l'Association d'Étudiants de Suiss Romande.
  - (1929), *El juicio y el razonamiento en el niño*, Ed. Lectura, Madrid 1929.
  - (1930), *Inmanentisme et foi religieuse*, Editado por el Grupo Francés de los Antiguos Miembros de la Asociación Cristiana de Estudiantes, H. Robert, Ginebra.
  - (1965), *La construcción de lo real en el niño*, Ed. Proteo, Buenos Aires.
  - (1967), *El lenguaje y el pensamiento en el niño pequeño*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
  - (1972), «Intellectual evolution from adolescence to adulthood», *Human Development*, 15, 1-12.
  - (1987), *El criterio moral en el niño*, Ed. Martínez Roca, Barcelona.
  - (1989), *Psicología de la inteligencia*, Ed. Crítica, Madrid, 2ª ed.
  - y B. Inhelder (1982), *Psicología del niño*, Ed. Morata, Madrid.
  - y Harpe, J. de la (1928), *Deux types d'attitude religieuse: Immanence et Transcendance*, Éditions de l'Association d'Étudiants de Suiss Romande, Labor, Ginebra.
- Plé, A. (1970), *Freud y la religión*, B.A.C., Madrid.



- Plomin, R. (1989), «Environment and Genes: Determinants of Behavior», *American Psychologist*, 44, 105-111.
- Pollner, M. (1989), «Divine relations, social relations, and well-being», *Journal of Health and Social Behavior*, 30, 92-104.
- Ponton, M.O. y Gorsuch, R.L. (1988), «Prejudice and religion revisited: A cross-cultural investigation with a Venezuela sample», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 260-271.
- Potvin, R.H. y Sloane D.M. (1985), «Parental control, age, and religious practice», *Review of Religious Research*, 27, 3-14.
- Pratt, J.B. (1907), *The Psychology of Religious Belief*, MacMillan, Nueva York.
- (1920), *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, Macmillan, Nueva York.
- Pratt, M.W., Hunzberger, B., Pancer, S.M. y Roth, D. (1992), «Reflections on religion: Aging, belief orthodoxy, and intrapersonal conflict in the complexity of adult thinking about religious issues», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31-514-522.
- Pressey, S.L., Janney, J.E., Kuhle, R.G. (1939), *Life: A Psychological Survey*, Harper and Brothers, Nueva York.
- Princeton Research Center (1978), *The unchurched American*, American Institute of Public Opinion, Princeton, NY.
- Prothro, E.T. y Jensen, J.A. (1950), «Interrelations of Religious and Ethnic Attitudes in Selected Southern Populations», *Journal of Social Psychology* 32, 45-49.
- Pruyser, P.W. (1968), *A Dynamic Psychology of Religion*, Harper & Row, Nueva York.
- Rambo, L.R. (1993), *Understanding religious conversion*, Yale University Press, New Haven.
- Reich, K.H. (1989), «Between religion and science: Complementary in the religious thinking of young people», *British Journal of Religious Education*, 11, 62-69.
- Reik, Th. (1955), «From Spell to Prayer», *Psychoanalysis*, 3(4), 3-26.
- Reiter, U. (1985), *Autorrealización*, Ed. Mensajero, Bilbao.
- Remmers, H.H. (1963), *Anti-Democratic Attitudes in American Schools*, Northwestern University Press, Evanston.
- Rey Jordan Jr., G. (1980), «El LSD y las experiencias místicas», en A. Huxley, A.H. Maslow, R. Bucke y otros, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Ed. Kairós, Barcelona, 197-216.
- Riccards, M.P. (1978), «Le structure du developpement religieux», *Lumen Vitae* 33(3), 343-370.
- Richmond, R.C. (1970), *Maturity of Religious Judgments and Differences of Religious Attitudes between the Ages of 13 and 16 Years*, Tesis en Psicología infantil no publicada, Universidad de Birmingham.
- Richardson, J.T. (ed.) (1978), *Conversion careers: In and out of the new religions*, Sage, Beverly Hills.
- (1985), «The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion recruitment research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-179.
- Ricoeur, P. (1966), «El ateísmo del psicoanálisis freudiano», *Concilium*, 16, 241-253.
- (1969), *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid.
- (1970), «Culpa, ética y religión», *Concilium* 56, 329-346.
- Rodríguez de Echevarría, G. (1974), *El adolescente español*, Sígueme, Salamanca.
- Rof Carballo, J. y Amo, J. del (1986), *Terapéutica del hombre*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
- Rogers, C. (1981), *El proceso de convertirse en persona*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Rokeach, M. (1960), *The Open and Closed Mind*, Basic Books, Nueva York.
- (1973), *The Nature of Human Values*, The Free Press, Nueva York.
- Roof, W.C., Hadaway, C.H., Hewitt, M.L., McGaw, D. y Morse, R. (1977), «Yinger's Measure of Non-Doctrinal Religion: A Northeastern Test», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 403-408.
- Rosegrant, J. (1976), «The impact of set and setting on religious experience in nature», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 301-310.
- Ross, M.G. (1950), *Religious Beliefs of Youth*, Association Press, Nueva York.
- Roy Hopkins, J. (1967), *Adolescencia: años de transición*, Ed. Pirámide, Madrid.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1983), *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander.
- Ruiz Salvador, F. (1986), «Hacerse personalmente adultos en Cristo», en *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Sígueme, Salamanca, 295-320.

- Sahakian, W.S. (1982), *Historia y sistemas de la psicología*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Salzman, L. (1953), «The psychology of religious and ideological conversion», *Psychiatry*, 16, 177-187.
- Samarin, W.J. (1972), *Tongues of men and angels*, MacMillan, Nueva York.
- Sargant, W. (1997), *The Battle for the Mind*, Malor Books, Cambridge, MA.
- Scobie, G.E.B. (1975), *Psychology of Religion*, Halsted Press, Nueva York.
- Scheffe, V. (1969), «Las organoneurosis, equivalentes de la angustia y la culpa», en W. Bitter (ed.), *Angustia y pecado*, Sígueme, Salamanca, 117-130.
- Scheler, M. (1940), *De lo eterno en el hombre*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.
- Schleiermacher, F.E.D. (1913), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Ausgewählte Werke, F. Meiner, Leipzig.
- Schumaker, J.F. (1991), «The adaptive value of suggestibility and dissociation», en J.F. Schumaker (ed.), *Human Suggestibility*, Routledge, Nueva York.
- Schur, M. (1980), *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Schwab, R. y Petersen, K.U. (1990), «Religiousness: Its relation to loneliness, neuroticism and subjective well-being», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 335-345.
- Schwartz, B. (ed.) (1973), *Human Connection and the new media*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NY.
- Sears, R.R., Rau, L. y Alpert, R. (1965), *Identification and Child-Rearing*, Stanford University Press, Stanford (California).
- Shand, J.D. (1990), «A forty-year follow-up of the religious beliefs and attitude of a sample of Amherst College grads», *Research in the Social-Scientific Study of Religion*, 2, 117-136.
- (2000), «The Effects of Life Experiences Over a-Year Period on the Certainty of Belief and Disbelief in God», *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 85-100.
- Shaver, P., Lenauer, M. y Sadd, S. (1980), «Religiousness, conversion, and subjective well-being: The 'healthy-minded' religion of modern American women», *American Journal of Psychiatry*, 137, 1563-1568.
- Shaw, M.E. y Wright, J.M. (1967), *Scales for the Measurement of Attitudes*, McGraw-Hill, Nueva York.
- Shinert G. y Ford, E.E. (1958), «The Relation of Ethnocentric Attitudes to Intensity of Religious Practice», *Journal of Educational Sociology*, 32, 157-162.
- Siegmán, A.W. (1961), «An Empirical Investigation of the Psychoanalytic Theory of Religious Behavior», *Journal for the Scientific Study of Religion* 1, 74-78.
- (1968), «La noción de Dios y la imagen del padre», en A. Godin, *Adulto y niño ante Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 197-206.
- Skinner, B.F. (1972a), *Cumulative Record: A Selection of Papers*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York.
- (1972b), *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Ed. Fontanella, Barcelona.
- (1972c), «'Superstition' in the Pigeon», *Journal of Experimental Psychology*, 38 (1948) 168-172, reimpresso en *Cumulative Record: A Selection of Papers*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York 1972.
- (1975), *Sobre el conductismo*, Ed. Fontanella, Barcelona.
- (1980), *Walden Dos*, Ed. Fontanella, Barcelona, 7ª ed.
- (1981), *Ciencia y conducta humana*, Ed. Fontanella, Barcelona, 5ª ed.
- Skonovd, L.N. (1983), «Leaving the cultic religious milieu», en D. Bromley y J. Richardson (eds.), *The brainwashing/deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives*, 91-105, Edward Mellon, Lewiston.
- Smith, R.E., Wheeler, G. y Diener, E. (1975), «Faith without works: Jesus People, resistance to temptation, and altruism», *Journal of Applied Social Psychology*, 5, 320-330.
- Snyder, S.H. (1986), *Drugs and the Brain*, Scientific American Books, Nueva York.
- Söderblom, N. (1966), *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, E. Reinhardt, Munich.
- Solignac, P. (1976), *La neurosis cristiana*, Ed. Bruguera, Barcelona.
- Sorokin, P.A. (ed.) (1954), *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth: A Symposium*, Beacon Press, Boston.
- Sovernigo, G. (1990), *Religione e persona*, Ed. Dehoniana, Bolonia.

- Spellman, C.M., Baskett, G.D. y Byrne, D. (1971), «Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 36, 245-247.
- Spilka, B., Addison, J. y Rosensohn, M. (1975), «Parents, self and God: A test of competing theories of individual-religion hypotheses», *Review of Religious Research*, 16, 154-165.
- , Brown, G.A. y Cassidy, S.A. (1992), «The structure of religious mystical experience», *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 241-257.
- , Kojetin, B.A. y McIntosh, D.N. (1985), «Forms and Measures of Personal Faith: Questions, Correlates and Distinctions», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 437-442.
- , Hood, R.W. y Gorsuch, R.L. (1985), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, Nueva York.
- Spinks, G.S. (1965), *Introducción a la psicología de la religión*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Spitz, R.A. (1974), *El primer año de la vida del niño*, Ed. Aguilar, Madrid, 7ª reimp.
- Spranger, E. (1973), *Psicología de la edad juvenil*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.
- Stace, W.T. (1960), *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott, Filadelfia.
- Stanley, G. (1963), «Personality and Attitude Characteristics of Fundamentalist University Students», *Australian Journal of Psychology*, 15, 199-200.
- Starbuck, E.D. (1899), *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- Stark, R. (1965), «A Taxonomy of religious experience», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 1, 97-116.
- (1973), «Age and faith: A changing outlook or an old process?», en C.Y. Glock (ed.), *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, Belmont.
- y Glock, C.Y. (1965), *Religion and Society in Tension*, Ward, Rochester Nueva York.
- y Glock, C.Y. (1968), *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley.
- y Glock, C.Y. (1973), *Religion in Sociological Perspectives: Essays in the Empirical Study of Religion*, Wadsworth, Belmont.
- Steiginger, M.P., Durso, B.E. y Pasquariello, C. (1972), «Dogmatism and Attitudes», *Psychological Reports*, 30, 151-157.
- Steinitz, L.Y. (1980), «Religiosity, well-being and Weltanschauung among the elderly», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 60-67.
- Stephenson, W. (1953), *The Study of Behavior: Q-Technique and Its Methodology*, Chicago.
- Stoetzel, J. (1983), *¿Qué pensamos los europeos?*, Ed. Mapfre, Madrid.
- Struening, E.L. (1963), «Antidemocratic Attitudes in Midwest University», en H.H. Remmers, *Anti-Democratic Attitudes in American Schools*, Northwestern University Press, Evanston.
- Strunck, O.J. (1959), *Readings in the psychology of religion*, Abigdon, Nueva York.
- Swindell, D.H. y L'Abate, L. (1970), *Religiosity, Dogmatism and Repression-Sensitization*, Journal for the Scientific Study of Religion 9, 249-251.
- Tamayo, A. (1970), *Structure psychologique des images parentales et leur symbolisme religieux. Étude interculturelle*, Lovaina, Tesis citada por A. Vergote y C. Aubert en «Parental Images and Representations of God», *Social Compass*, 19(1972), 431-445.
- Tamminen, K. (1991), *Religious Development in Childhood and Youth, An Empirical Study*, Suomalainen Tiedakatemia, Helsinki.
- Tanner, A.E. (1906), «Children's Religious Ideas», *Pedagogical Seminary* 3, 511-513.
- Tapp, R.B. (1971), «Dimensions of Religiosity in a Post-Traditional Group», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 41-47.
- Tart, C.T. (ed.) (1969), *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Tate, E.D. y Miller, G.R. (1971), «Differences in Value Systems of Persons with Varying Religious Orientations», *Journal for the Scientific Study of Religion* 10, 357-365.
- Tercero, J.M. (1985), *La concepción de Dios en el niño*, Memoria de licenciatura no publicada, Murcia.
- Teresa de Jesús, Santa, *Libro de la vida*, XXVIII, 13.

- Thompson, A.D. (1974), «Open-Mindedness and Indiscriminate Antirreligious Orientation», *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, 471-477.
- Thouless, R.H. (1935), «The Tendency to Certainty in Religious Belief», *British Journal of Psychology*, 26, 16-31.
- (1961), *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Thun, T. (1963), *Die religiöse Entscheidung der Jugend*, Ernst Klett, Stuttgart.
- Thurstone, L.L. (1934), «The Vectors of Mind», *Psychological Review*, 41, 1-32.
- y Chave, E.J. (1939), *The Measurement of Attitude: A Psychophysical Method and Some Experiments with a Scale for Measuring Attitude Toward the Church*, University of Chicago Press, Chicago; Reimpresa en E.J. Chave, *Measure Religion: Fifty-two Experimental Forms*, University of Chicago Book Store, Chicago.
- Toharia, J.J. y otros (1984), *Juventud española 1960/82*, Fundación Santa María, Madrid 1984.
- (1985), *Juventud española 1984*, SM, Madrid.
- y otros (1989), *Jóvenes 89*, SM, Madrid.
- Trilling, L. y Marcus, S. (1981), *Vida y obra de S. Freud*, por E. Jones, Edición abreviada, Anagrama, Barcelona (2 volúmenes).
- Truett, K.R., Eaves, L.J., Meyer, J.M. y Heath, A.C. (1992), «Religion and education as mediators of attitudes: A multivariate analysis», *Behavior Genetics*, 22, 43-62.
- Turiel, E., Enesco, I. y Linaza, J. (1989), *El mundo social en la mente infantil*, Alianza Editorial, Madrid.
- Turner, E.B. (1970), *Religious Understanding and Religious Attitudes in Male Urban Adolescents*, Tesis no publicada, The Queen's University of Belfast.
- Ullman, C. (1982), «Cognitive and emotional antecedents of religious conversion», *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 183-192.
- Vazquez, A. (1981), *Psicología de la personalidad en C.G. Jung*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Verbit, M.F. (1970), «The components and dimensions of religious behavior: Toward a reconceptualization of religiosity», en P.E. Hammond y B. Johnson (eds.), *American mosaic*, Random House, Nueva York, 24-39.
- Vergote, A. (1969), «The Parental Images and Concept of God», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 79-87.
- (1971), «Interpretaciones psicológicas de los fenómenos religiosos en el ateísmo contemporáneo», en *El ateísmo contemporáneo*, Volumen I, Tomo I Ed. Cristianidad, Madrid, 417-479.
- Vergote, A. (1975), *Psicología religiosa*, Ed. Taurus, Madrid, 3ª ed.
- (1978), *Dette et désir*, Ed. Seuil, París.
- (1983), *Religion, foi, incroyance*, Ed. Pierre Mardaga, Bruselas.
- y Aubert, C. (1972), «Parental images and Representation of God», *Social Compass*, 19, 3, 431-444.
- Vernon, G.M. (1968), «The Religious «nones»: A Neglected Category», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 219-229.
- Vianello, R. (1976), *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile*, Giunti Barberá, Florencia.
- Vitz, P. (1977), *Psychology as Religion*, William B. Eerdmans, Grand Rapids.
- Wallace, R.K. (1970a), *The Physiological Effects of Transcendental Meditation; A Proposed Fourth Major State of Consciousness* (University of California, Los Angeles 1970). Dissertation Abstracts International, 1971, 31, 4303B.
- (1970b), «Physiological Effects of Transcendental Meditation», *Science*, 167, 1751-1754.
- y Benson, H. (1972), «The Physiology of Meditation», *Scientific American*, 226(2), 84-90.
- , Benson, H. y Wilson, A.F. (1971), «A Wakeful Hypometabolic Physiologic State», *American Journal of Physiology*, 221, 795-799.
- Waller, N.G., Kojetin, B.A., Bouchard, T.J. jr., Lykken, D.T. y Tellegen, A. (1990), «Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together», *Psychological Science*, 1, 139-142.
- Waterman, A.S. y Goldman, J.A. (1976), «A longitudinal study of ego identity development at a liberal arts college», *Journal of Youth and Adolescence*, 5, 361-369.
- Watson, J.B. (1914), *Behavior: An introduction to Comparative Psychology*, Rinehart and Winston, Nueva York.
- Watson, P.J., Howard, R., Hood, R.W. y Morris, R.J. (1988), «Age and Religious Orientation», *Review of Religious Research*, 29, 271-280.

- Wehr, G. (1991), *Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Weigert, A.J. y Thomas, D.L. (1969), *Religiosity in 5-D: A Critical Note*, *Social Forces*, 48, 260-263.
- Weller, L., Levinbok, S., Maimon, R. y Shaham, A. (1975), *Religiosity and Authoritarianism*, *Journal of Social Psychology*, 95, 11-18.
- Wenger, M.A. y Bagchi, B.K. (1961), *Studies of Autonomic Functions in Practitioners of Yoga in India*, *Behavioral Science*, 6, 312-323.
- , Bagchi, B.K. y Anand, B. (1961), *Experiments in India on «Voluntary» Control of the Heart and Pulse*, *Circulation*, 24, 1319-1325.
- West, M.A. (ed.) (1987), *The Psychology of meditation*, Oxford University Press, Oxford.
- Whitam, F.L. (1968), «Revivalism as institutionalized behavior», *Southwestern Social Science Quarterly*, 49, 115-127.
- White, J. (ed.) (1972), *The Highest State of Consciousness*, Doubleday Anchor, Garden City, NY.
- Wilson, G.D. (1973), *The Psychology of Conservatism*, Academic Press, Londres.
- Witter, R.A., Stock, W.A., Okun, M.A., y Haring, M.J. (1985), «Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis», *Review of Religious Research*, 26, 332-342.
- Worchel, S. y Shebilske, W. (1997), *Psicología, fundamentos y aplicaciones*, Prentice Hall, Madrid.
- Wright, D. (1972), *The Psychology of Religion; A Review of Empirical Studies*, Association for Religious Education, Sutton Coldfield.
- Wright, S.A. (1986), «Dyadic intimacy and social control in three cult movements», *Sociological Analysis*, 47, 137-150.
- (1987), *Leaving cults: The dynamics of defection*, Society for the Scientific Study of Religion, Washington.
- Wulff, D.M. (1991), *Psychology of Religion, Classic and Contemporary Views*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Wundt, W. (1990), *Elementos de psicología de los pueblos*, (edición española abreviada de *Psicología de los pueblos* en 10 volúmenes publicados en Stuttgart, 1912-1921) Ed. Alta Fulla, Barcelona.
- Wuthnow, R. (1978), *Experimentation in American Religion*, University of California Press, Berkeley.
- y Mellinger, G. (1978), «Religious loyalty, defection, and experimentation: A longitudinal analysis of university men», *Review of Religious Research*, 19, 231-245.
- Yamane, D. y Polzer, M. (1994), «Ways of seeing ecstasy in modern society: Experimental-expressive and cultural-linguistic views», *Sociology of Religion*, 55, 1-25.
- Yinger, J.M. (1969), «A Structural Examination of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 88-99.
- (1977), «A Comparative Study of the Substructures of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 67-86.
- Zaehner, R.C. (1972), *Zen, drugs and mysticism*, Pantheon, Nueva York.
- (1978), *Mysticism Sacred and Profane*, OUP, Oxford (ed. orig. 1957).
- Zavalloni, R. (1983), «Madurez espiritual», en S. de Fiores y T. Goffi, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 829-837.
- Zuanazzi, G.F. (1983), «Patología espiritual», en S. de Fiores y T. Goffi (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1085-1103.
- Zubiri, X. (1984), *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- Zunini, G. (1977), *Homo religiosus*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2ª ed.

# Índice

<b>Presentación</b> .....	5
<b>1. Estatuto de la psicología de la religión</b> .....	7
1. La psicología de la religión .....	7
a) Dificultades para delimitar el objeto a estudiar: la religión .....	8
b) Objeto de la psicología de la religión .....	10
c) Ausencia de un paradigma único en la psicología de la religión .....	11
d) En conclusión .....	11
2. El psicólogo de la religión ante el hecho religioso .....	11
3. Método de la psicología de la religión e instrumentos de los que se vale .....	12

## Parte primera LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA

<b>2. Precursores</b> .....	17
1. El nacimiento de la psicología científica: W. Wundt (1832-1920) .....	17
2. La escuela de psicopatología francesa (detractores y defensores de la vida religiosa) .....	18
3. El nacimiento de la psicología de la religión .	19
a) Un precursor: E.D. Starbuck (1866-1947) ...	19
b) W. James (1842-1910) .....	20

c) Otros autores norteamericanos contemporáneos y discípulos de W. James .....	22
1. G.S. Hall (1844-1924) .....	22
2. J.H. Leuba (1868-1946) .....	23
<b>3. Psicología profunda y religión</b> .....	25
1. S. Freud (1856-1939) .....	26
a) Etapa prepsicoanalítica (1881-1891) .....	26
b) Primera etapa psicoanalítica (1892-1899). Nacimiento y formulación de los principios del psicoanálisis .....	27
c) Segunda etapa psicoanalítica (1900-1914). Madurez y consolidación del psicoanálisis como escuela .....	28
d) Tercera etapa psicoanalítica (1914-1939). Revisión de la teoría .....	29
2. C.G. Jung (1875-1961) .....	31
a) Etapa psicoanalítica (1904-1914) .....	31
b) Segunda etapa (1914-1934): Psicología compleja o analítica .....	31
c) Tercera etapa (1934-1961): Psicología analítica, alquimia, gnosis y religión .....	33
3. Balance de las aportaciones de la psicología profunda a la psicología de la religión .....	35
<b>4. Psicología experimental y religión</b> .....	37
1. Conductismo y religión .....	37
a) W. Sargant. Comprensión de la conversión desde el condicionamiento clásico .....	37
b) B.F. Skinner (1904-1990) .....	38

2. Análisis estadísticos y estudios experimentales del hecho religioso .....	39	3. Distintos tipos de orientación religiosa y su medida .....	65
a) R. Stark y Ch.Y. Glock .....	39	a) La orientación religiosa extrínseca e intrínseca .....	66
b) Otros estudios estadísticos .....	40	b) La «búsqueda religiosa»: una orientación de la religiosidad .....	67
c) Estudios experimentales .....	40	4. La religiosidad en relación con otras variables .....	68
d) Psicología fisiológica y religión .....	41	a) Religiosidad y sexo .....	68
3. Aportaciones de la psicología cognitiva a la psicología de la religión .....	41	b) Religiosidad y clase social .....	69
a) J. Piaget (1896-1980) .....	41	c) Religiosidad, tipo de sociedad y lugar de residencia .....	69
b) L. Kohlberg (1927-1987) .....	42	d) Religiosidad y los principales rasgos de personalidad .....	69
<b>5. Psicología y psicoanálisis humanista y religión</b> .....	43	e) Religiosidad, actitudes morales y preocupaciones humanitarias .....	71
1. Psicología humanista: características generales .....	43	f) Religiosidad, prejuicio y fundamentalismo .....	71
a) A.H. Maslow (1908-1970) .....	44	1. Primeros estudios .....	71
b) G.W. Allport (1897-1967) .....	45	2. La relación entre religiosidad y prejuicio como una relación curvilínea .....	72
c) E. Fromm (1900-1980) .....	47	5. Estudios sobre la base biológica de la religiosidad .....	73
d) E.H. Erikson (n. 1902) .....	49	Religiosidad y herencia .....	73
1. Los ocho estadios del desarrollo del hombre .....	49	6. Efectos de la religiosidad en la persona .....	73
2. Valoración del hecho religioso .....	51	a) Religiosidad y bienestar .....	73
		b) Religiosidad y salud .....	74
		c) Religiosidad y salud mental .....	74
		7. Dos formas de religiosidad .....	75
		a) La religión funcional .....	75
		b) La religión como experiencia de encuentro .....	76
		<b>7. La experiencia religiosa</b> .....	79
		1. La experiencia religiosa como núcleo de la religiosidad madura .....	79
		a) La experiencia religiosa en la literatura psicológica .....	79
		b) Descripción del término «experiencia religiosa» .....	80
		2. La experiencia religiosa: una realidad compleja y pluriforme .....	81
		a) ¿Religión o religiones? ¿Existe un centro común de las diversas experiencias religiosas? .....	81
		b) Religiones proféticas y religiones místicas .....	82
		c) Estudios de la base biológica de la experiencia religiosa .....	83
		1. Asimetría cerebral y religiosidad .....	83
		2. La actividad de los lóbulos temporales y religiosidad .....	84

## Parte segunda

### ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD

1. Algunas consideraciones previas .....	55
a) Delimitación del término «religión» .....	55
b) Insuficiencia de la observación como único método de estudio del hecho religioso .....	56
c) Pluralidad de términos en la literatura religiosa y psicológica .....	56
<b>6. La religiosidad</b> .....	59
1. La observación directa y la descripción de la religiosidad .....	59
a) La observación directa y la utilización de la introspección en el estudio de la religiosidad .....	60
1. Religiosidad y temperamentos básicos de la personalidad .....	60
2. La Escuela Descriptiva de Psicología Religiosa Dorpat .....	60
b) Las tipologías y su intento de clasificación del fenómeno religioso .....	61
2. Estudios estadísticos y correlacionales de la religiosidad. El problema de su medida .....	62
a) Primeras medidas .....	62
b) Hacia una escala universal .....	63
c) Estudios factoriales de la religiosidad .....	64

3. Las experiencias místicas .....	85
a) Descripción del hecho .....	85
b) Características de la experiencia mística ..	86
c) Tipos de experiencias místicas .....	87
d) Investigaciones sobre la mística .....	87
1. Investigaciones que usan preguntas abier-	
tas .....	88
a) La investigación de M. Laski .....	88
b) La investigación de M. Pafford .....	88
c) La investigación de R.W. Hood .....	88
d) La investigación del Centro de A. Hardy	89
e) Las investigaciones de D. Hay .....	89
2. Investigación por medio de encuestas ....	89
a) La pregunta de R. Stark .....	89
b) La pregunta de L.B. Bourque .....	90
c) La pregunta de A.M. Greeley .....	90
d) La pregunta de A. Hardy .....	90
3. Escalas específicas de medida .....	91
a) Medida de episodios de experiencia	
religiosa (REEM) .....	91
b) La escala de misticismo (M) .....	91
e) De la experiencia mística puntual a la ac-	
titud religiosa .....	92
1. Condiciones que permiten una vivencia	
mística .....	92
2. Etapas de su desarrollo .....	93
a) Etapa activa o de purificación .....	93
b) Etapa pasiva o de iluminación .....	94
4. Los fenómenos extraordinarios .....	95
a) El éxtasis .....	95
1. Descripción y criterios de valoración ....	96
2. Formas de acceso .....	97
a) Por acceso espontáneo .....	97
b) El acceso provocado .....	98
3. Investigaciones sobre distintas formas	
de acceso .....	99
a) Investigaciones sobre métodos psico-	
físicos .....	99
b) Investigaciones sobre utilización de	
drogas sintetizadas .....	102
b) Otros fenómenos extraordinarios .....	104
1. Visiones .....	104
2. Glosolalia .....	105
3. Valoración .....	105

### Parte tercera

#### PSICOLOGÍA EVOLUTIVA RELIGIOSA

1. El estudio del desarrollo religioso por parte	
de la psicología evolutiva .....	109

2. Presupuestos generales de la psicología evolu-	
tiva religiosa .....	110
8. La religiosidad en la infancia .....	111
1. ¿Existe una base genética de la religiosidad?	111
2. De los 0 a los 2 años .....	111
3. De los 2 a los 6 años .....	112
a) Características psicológicas generales de	
la etapa .....	112
b) Religiosidad .....	113
1. Adquisición de los conceptos religiosos	114
2. El nacimiento del sentimiento religioso	114
3. Creencias y actitudes religiosas .....	115
4. Socialización religiosa .....	115
4. De los 7 a los 11 años .....	115
a) Características generales de la etapa .....	115
b) Religiosidad .....	116
1. El razonamiento religioso .....	116
2. Conceptos religiosos .....	118
3. Experiencia religiosa .....	120
4. Creencias y actitudes religiosas .....	122
5. Socialización religiosa .....	123
9. La religiosidad en la adolescencia .....	125
1. Características generales de la etapa .....	125
a) Distintos enfoques teóricos sobre la ado-	
lescencia en el pensamiento psicológico ..	125
b) Amplitud de la etapa .....	126
c) Principales características psicológicas ....	126
2. El término «identidad» como concepto eje	
para la comprensión de la etapa .....	126
a) ¿En qué consiste el logro de identidad? ....	126
b) ¿Cómo se alcanza? .....	127
3. Evolución religiosa de los adolescentes según	
los datos sociológicos .....	127
a) Creencia .....	127
b) Práctica .....	128
4. La religiosidad en los adolescentes .....	129
a) El pensamiento religioso .....	129
b) El concepto de Dios .....	130
1. Articulación .....	130
2. Contenido .....	131
c) Autodeficiencia y actitudes religiosas: creen-	
cia y duda .....	132
1. ¿Cuándo y por qué aparece la duda reli-	
giosa? .....	133
2. Tipos de duda .....	134
a) La integración del pensamiento reli-	
gioso y el científico .....	134



b) La integración de las vivencias religiosas en el conjunto de la personalidad .....	135
d) Crisis de identidad y personalización religiosa .....	135
1. Factores psico-sociales que provocan o aceleran este proceso .....	136
2. Desarrollo del proceso de «el logro de identidad» y sus características .....	137
a) Incubación y crisis .....	138
b) Articulación de la identidad religiosa .....	138
3. Mecanismos de evitación de la identidad religiosa .....	141
<b>10. La evolución de la religiosidad en los adultos</b> .....	143
1. La psicología evolutiva de los adultos .....	143
2. La evolución religiosa en los adultos .....	144
Etapas de la religiosidad adulta .....	144
3. Relación entre vivencias religiosas y figuras paternas .....	146
4. Las crisis de conversión .....	147
a) Intentos de explicación de las conversiones .....	147
1. Predisposiciones de la personalidad .....	147
2. La búsqueda de solución a un conflicto personal .....	148
3. La identidad y la búsqueda de sentido .....	148
4. Razones sociales .....	148
b) Primeras clasificaciones de las conversiones y sus frecuencias .....	149
c) Dos paradigmas de investigación sobre la conversión .....	150
1. El paradigma clásico. Las conversiones súbitas o de crisis definida .....	150
2. El paradigma actual. Las conversiones progresivas .....	151
3. Modelos complejos de comprensión de la conversión .....	152
d) Algunos tipos de conversiones .....	153
1. Provocadas por experiencias dramáticas .....	153
2. Como solución a un problema humano .....	154

3. Provocadas por experiencias místicas ..	154
4. De «revival» o de «despertar religioso» ..	155
5. Las conversiones a la increencia. La apostasía y las deversiones .....	155
e) Valoración de las conversiones .....	156

#### Parte cuarta DESARROLLO MORAL Y CULPABILIDAD

<b>11. El desarrollo y la coherencia moral</b> .....	163
1. El origen de la moral .....	163
2. El juicio moral .....	163
a) Principales estudios .....	164
1. El desarrollo del juicio moral en el niño (J. Piaget) .....	164
2. L. Kohlberg .....	165
b) Descripción del desarrollo moral .....	168
3. La coherencia moral .....	170
a) Coherencia moral y resistencia a la tentación .....	170
b) Religión y coherencia moral .....	171
1. Religión y resistencia a la tentación .....	171
2. Religión y conductas de ayuda .....	171
<b>12. La culpabilidad</b> .....	173
1. Culpa, culpabilidad y angustia .....	173
2. Tipos de culpabilidad .....	174
a) ¿Es toda culpabilidad enfermiza? .....	174
b) Culpabilidad madura e inmadura .....	174
3. Manifestaciones enfermizas de la culpabilidad .....	175
a) Patología de la personalidad que influye en la culpabilidad y culpabilidad enfermiza .....	175
b) Patología de la culpabilidad .....	176
1. Culpabilidad tabú .....	176
2. Culpabilidad narcisista .....	177
3. Culpabilidad legalista .....	179
<b>Bibliografía</b> .....	181

¿Qué ha ocurrido en este más de un siglo de existencia de la psicología de la religión? ¿Cuáles han sido sus logros? ¿Cuáles sus avatares? Es ésta una historia aún no suficientemente escrita. Tras más de cien años de investigaciones, confrontaciones y diálogos con otras materias afines, la psicología de la religión puede presentar gran cantidad de aportaciones útiles para la comprensión de la religiosidad del ser humano. Estas aportaciones muchas veces son parciales, dispersas en múltiples investigaciones, carentes de un paradigma único que nos permita integrarlas armónicamente..., por eso es difícil encontrar autores que en el momento actual se arriesguen a redactar obras con un carácter general y de síntesis. De ahí, entre otras razones, la pobreza que sufrimos los lectores de lengua castellana. La presente obra, con el fin de cooperar a subsanar esta laguna, presenta de forma sucinta y lo más ordenadamente posible los conocimientos aún parciales que poseemos de esta materia, de manera que resulten útiles a todos aquellos que quieran tener un conocimiento global de sus aportaciones. Esta presentación, por tanto, va dirigida no sólo a los estudiosos, sino más bien a aquellos que pretenden tener una visión global tanto para el conocimiento teórico como para la actividad psicológica o pastoral.

Antonio Ávila, sacerdote de la diócesis de Madrid, es profesor de Psicología del Instituto de Pastoral de Madrid desde el curso 2000/2001 y de la Facultad de Teología "San Dámaso" de Madrid desde el curso 1983/1984.

ISBN 84-8169-585-8



9 788481 695854